UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

LE SAINT MINISTÈRE

RÉSUMÉ DOGMATIQUE, HISTORIQUE ET CRITIQUE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 9 août 1864, à 3 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

GUILLAUME HORNING,

DE GRAFFENSTADEN (BAS-RHIN).

STRASBOURG

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS, 3

1864

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0032

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
REUSS ✻,
SCHMIDT,
COLANI,
N. . . . .
} Professeurs de la Faculté.

M. RICHARD, Président de la soutenance.

MM. RICHARD,
SCHMIDT,
BRUCH ✻,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

RÉSUMÉ

DOGMATIQUE, HISTORIQUE ET CRITIQUE

DES DÉBATS

SUR

LE SAINT MINISTÈRE.

« Darum siehe darauf, Pfarrherr und Prediger ! « unser Amt ist nun ein ander Ding worden, denn « es unter dem Papst war » (LUTHER, dans la préface du *Petit Catéchisme*).

« Prodest, quantum fieri potest, ornare minis- « terium ecclesiasticum omni genere laudis, non « propter ullius personæ auctoritatem, sed propter « verbum a Deo traditum » (MÉLANCHTHON, dans l'*Apologie*).

Avant-propos.

« Un peu de levain fait lever toute la pâte. » Cette parole de l'apôtre s'applique aux vraies et aux fausses doctrines, et dans l'un et l'autre sens aussi à la doctrine du saint ministère.

On voit, en effet, la question sur le saint ministère se produire à toute période de l'histoire ecclésiastique et exercer une légitime influence sur la vie religieuse de tout un siècle.

L'âge apostolique, la période subséquente, le moyen âge avec ses luttes affreuses entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel en offrent de nombreux exemples.

Cette même question du ministère ecclésiastique, en tant que ce dernier disposait du pouvoir des clefs, à la voix du moine de Wittemberg, a mis en branle le monde

romain tout entier, et a fait crouler à la fois et sa pompe et sa hiérarchie.

Plus tard encore, en présence du faux spiritualisme des sectes, le hardi réformateur, d'une main tout aussi assurée, a su relever le ministère ecclésiastique qu'il semblait avoir complétement abattu; il a su même le faire briller d'une gloire tout inconnue et toute nouvelle, en lui donnant son véritable caractère de ministère de la Parole de Dieu ; il a su dévoiler tout ce qu'il y a de fantastique dans ces inspirations momentanées des Illuminés qui, méconnaissant le bon ordre et la stabilité ecclésiastiques, remplaçaient l'institution du saint ministère par je ne sais quelles opérations immédiates du « Saint-Esprit, » indépendantes de l'action de la parole biblique, seule révélation historique de Dieu.

Après Luther, la vraie notion du saint ministère fut de nouveau revendiquée à deux reprises à notre Église en présence de vues à la fois ambitieuses et mesquines qui menaçaient de devenir dominantes; une première fois par Spener qui, prenant la Bible pour norme, a fait justice des prétentions exorbitantes d'une fausse orthodoxie charnellement confiante dans les « grâces particulières » qu'elle croyait inhérentes au caractère du saint ministère; la seconde fois par Herder et par d'autres, qui se sont élevés avec force contre le moralisme superficiel et l'esprit matériel de leur époque, et surtout contre les doctrines de l'utilitarisme d'un Spalding.

Depuis plusieurs dizaines d'années, la question sur le saint ministère a pris un nouvel élan par les débats qui ont eu lieu sur les différentes théories émises sur sa nécessité, sa nature, son caractère et ses attributions. Ces débats en ont amené d'autres. On a discuté sur l'É-

glise; sur la justification par la foi, cette pierre angulaire de l'édifice; sur la vie chrétienne; on en est arrivé à des questions sur le droit ecclésiastique, sur la constitution et le gouvernement de l'Église, sur les formes du culte. C'est qu'en effet la théologie pastorale ne sera jamais qu'une plante rabougrie et maladive, si elle n'a pas une racine saine et vigoureuse.

Cette racine, elle la trouve dans une notion juste concernant le saint ministère, sa nécessité, sa nature, ses droits et ses devoirs.

Quelle est cette juste notion?

Ici se dévoilent des différences marquantes entre les diverses églises et les tendances diverses qui divisent les églises. On entend des voix puissantes revendiquer en faveur du saint ministère des prérogatives plus ou moins dans le sens de Rome; et d'autres tout aussi puissantes qui s'appliquent à les réfuter, quelques-unes au point de rejeter entièrement le ministère.

Où est le vrai? Où est le fondement solide? Où est l'avenir?

Questions fort importantes pour tout chrétien, et à plus forte raison pour un théologien. Le jeune théologien surtout, lui qui a pour première tâche de se préparer à son mandat futur, aura un intérêt plus grand encore à se bien pénétrer de la nature, des droits et des devoirs de la sainte carrière dans laquelle il doit entrer. Il devra acquérir avant tout une connaissance exacte de l'idée du saint ministère selon l'enseignement de l'Écriture sainte et se rendre compte du sort de la doctrine évangélique du ministère à travers les siècles, ainsi que des différentes théories émises jusqu'à nos jours à ce sujet.

Sous ce rapport — et nous tenons à faire cette décla-

ration — le programme de la question proposée pour le onzième concours de la fondation *Schmutz*, publié en avril 1862, nous a fait un bien extrême. Il nous a donné l'impulsion pour entreprendre un travail qui a eu plus d'une bénédiction pour nous. L'indulgence avec laquelle le jury du concours a bien voulu apprécier ce travail et lui reconnaître quelque mérite, nous a encouragé à le retoucher, à combler quelques lacunes, et à profiter des observations critiques qu'on nous a faites. Ce que nous présentons aujourd'hui comme thèse, c'est ce travail retouché dans un résumé très-succinct et très-abrégé, quelques faibles contours copiés si l'on veut du grand tableau. C'est aussi uniquement à ce titre que nous désirerions voir apprécier cette thèse.

Elle se divisera en trois chapitres. Nous tâcherons avant tout de gagner dans un *premier* chapitre des racines solides, en recherchant les normes et bases de la doctrine du saint ministère dans les saintes Écritures. C'est de là que nous jaillira la lumière qui devra nous guider sur le chemin que nous aurons à parcourir dans le *second* chapitre, en suivant les phases par lesquelles la doctrine du saint ministère a passé à dater des temps apostoliques jusqu'à nos jours. L'appréciation de quelques théories et tendances modernes touchant la question du saint ministère formera l'objet du *troisième* chapitre et se basera de nouveau sur les saintes Écritures. De cette manière notre étude, prenant pour point de départ la Parole de Dieu, se laissant guider par elle à travers les siècles, aboutira encore aux saintes Écritures, comme à l'unique port de salut.

CHAPITRE PREMIER.

LE MINISTÈRE AU POINT DE VUE DU NOUVEAU TESTAMENT.

L'Ancien Testament nous présente un peuple de Dieu : c'est Israël; — il expose une économie de salut, un pédagogue, pour conduire à Christ: c'est la loi mosaïque; puis encore il nous montre une communauté, un sanctuaire, un sacerdoce et des prophètes, auxquels tout le monde était lié par la loi. — Le *sacerdoce* était l'apanage de la tribu de Lévi, les *prêtres* issus de la famille d'Aron formaient une caste privilégiée, si bien que Jéhovah se déclara un jour contre la race de Koré et l'anéantit, quand cette dernière, au nom d'un prétendu droit à un sacerdoce universel, voulut supplanter les prêtres aronitiques. Le caractère du sacerdoce de l'économie ancienne était d'être médiateur entre Dieu et le pécheur; tout particulièrement le grand sacrificateur servait de médiateur et présentait à Dieu le sacrifice dont Israël avait besoin tous les jours. Les prêtres étaient aussi les représentants de Dieu auprès du peuple, les docteurs de la loi divine; toutefois l'importance de cette dernière prérogative disparaissait derrière la première. Ils étaient en même temps les gardiens et les interprètes de la loi et juges dans les cas d'infidélité. Ils avaient le droit d'absoudre et celui de prononcer la bénédiction. Si le peuple d'Israël est appelé lui-même une royauté de prêtres, un peuple saint, c'est vis-à-vis des autres nations, mais non vis-à-vis du sacerdoce qui était dans le même rapport de médiation avec le peuple d'Israël, que ce dernier l'était avec les nations. Par l'entremise du prêtre, Israël peut s'approcher de Dieu, et par Israël, les nations sont

rapprochées de Dieu et réconciliables avec lui. Dieu agrée bien aussi la prière et l'action de grâce d'Israël, il agrée même le sacrifice de son cœur, mais c'est par la médiation du prêtre et par la foi au Messie promis qui est son salut futur et en qui ce peuple atteindra sa haute destinée. — Voilà en quoi se résume le ministère de l'Ancien Testament. Les prophètes d'Israël n'ont eu qu'une mission temporaire et toute spéciale, celle d'être, à certaines époques, les représentants *extraordinaires* de Dieu auprès du peuple. Ils intercèdent bien aussi par moments pour le peuple, mais c'est toujours en vue de leur mission particulière. Chaque israélite pouvait devenir prophète si Dieu lui adressait appel, n'importe à quelle tribu il se rattachait; l'institution, du reste, n'avait rien de régulier. Si le prêtre était le docteur de la loi, le prophète était celui de la grâce et préparait le moment où Israël serait transformée en une communauté évangélique, de mosaïque qu'elle était.

§ 1. *Sacerdoce au point de vue du Nouveau Testament.*

Le sacerdoce de l'Ancien Testament est accompli, sa mission est terminée par la venue du Christ. Jésus est le vrai et unique médiateur de la nouvelle alliance, il est placé au centre des deux économies. Il est le vrai sacrificateur et le sacrifice unique; il est à la fois l'unique sacrifice expiatoire et l'unique sacrifice de louange, d'adoration et de reconnaissance, qui puisse être offert à Dieu. Il a tout accompli, la loi et la grâce. Le racheté de Christ n'a plus rien à accomplir.

Nous participons au sacrifice de Christ, nous sommes

enfants de la promesse, non comme dans l'ancienne alliance par des faits purement extérieurs, tels que la naissance, la descendance, la circoncision, mais par un fait intérieur essentiellement moral, par la foi qui régénère. Aussi l'ancien mur de séparation qui était élevé entre Israël et les nations, n'existe-t-il plus dans l'économie nouvelle. Chaque croyant est prêtre et sacrificateur, en tout il participe au sacrifice de Christ, il a accès auprès de Dieu sans aucune autre médiation que celle de Christ (1 Pierre II, 5 et 9; Apocal. I, 6; V, 10; XX, 6). Il est prêtre et sacrificateur encore en ce sens, que par la foi il présente à Dieu des sacrifices de louange, d'action de grâce et d'adoration non à titre de mérite, mais comme témoignage d'une foi sincère et vivante. Ces sacrifices sont à la fois de bouche, de cœur et de vie (Hébr. XIII, 15. 16; Rom. XII, 1). Les prêtres sont aussi rois, en tant que le Seigneur les rend participants aussi de toute sa gloire (2 Tim. II, 12; Apocal. XX, 6; Rom. VIII, 17; 1 Pierre IV, 13).

§ 2. *Ministère au point de vue du Nouveau Testament.*

Malgré ce caractère sacerdotal et sacrificiel commun à tous les vrais croyants, le Nouveau Testament enseigne d'une manière péremptoire l'existence d'un ministère qui a la mission d'enseigner, de paître, de gouverner, (1 Cor. XII; 29; Rom. X, 15). Ce ministère est appelé *ministère de la parole, ministère prêchant la réconciliation;* les ministres sont les ambassadeurs de Christ, les dispensateurs des mystères de Dieu.

Le Nouveau Testament connaît deux ministères : celui des Apôtres et celui des Presbytres.

a) **Le ministère des Apôtres.**

Le Seigneur a choisi lui-même ses apôtres, il les a institués et leur a donné une autonomie complète. De même qu'il a été l'apôtre du Père, ils doivent être ses propres apôtres (Jean XX, 21). Leur mission est de rendre témoignage de lui par le Saint-Esprit, de prêcher la repentance et la rémission des péchés. Leur tâche est de convertir les nations, de les recevoir membres de son Église par la régénération baptismale, de les enseigner à garder tout ce que Jésus leur a commandé. A cette condition, Christ leur promet d'être avec eux jusqu'à la fin du monde. Les déclarations des apôtres à cet égard sont parfaitement conformes à celles du Seigneur; Cf. les passages 1 Cor. XII, 28; Éphés. IV, 11; 2 Cor. V, 18. 20, qui se rapportent à l'apostolat proprement dit; d'autres passages se rapportent à des appels particuliers, à celui par exemple que le Seigneur adressa directement à Paul. Ces deux séries de déclarations laissent hors de doute que les apôtres n'avaient pas seulement pour mission d'amener des disciples, les abandonnant ensuite à leurs propres inspirations, mais d'enseigner une doctrine à eux transmise par le Seigneur (*διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν*).

Mais *en quoi consistait le mandat apostolique proprement dit?* Il résulte d'abord clairement des textes bibliques que les apôtres n'envisagèrent pas l'administration des sacrements et en particulier celle du baptême, comme faisant une partie *sine qua non* de leur ministère, à cause de la fréquence des cas qui leur aurait enlevé un temps précieux, mais qu'ils se réservèrent pour les fonctions les plus essentielles, qui consistaient, d'une part

dans la *constitution* et dans l'*organisation* de l'Église, et de l'autre dans sa *surveillance* et dans sa *direction*. Leur activité était à la fois générale, embrassant l'ensemble des communautés, et restreinte au troupeau particulier qu'ils desservaient temporairement.

Ils exerçaient ces fonctions au moyen de la prédication et de la cure d'âme; c'était leur unique moyen d'action, ce qui montre bien combien grande était leur autorité morale, et combien s'éloignent des traditions apostoliques ceux qui font résider l'excellence de l'Église dans un gouvernement extérieur fortement organisé.

Les apôtres ont donc dans l'Église militante, et ils auront encore dans le ciel (Matth. XX, 28) une *prééminence* qui leur est assignée par le Seigneur lui-même. Pour cette raison même, la doctrine et la pratique apostoliques doivent servir de norme perpétuelle dans l'Église du Seigneur, elles y font même autorité. Bornons-nous à citer à l'appui de notre assertion les textes suivants Jean VIII, 26. 25. 29; XV, 26; XX, 22. 23; Matth. XXVIII, 16-20; 1 Cor. VI, 2; 2 Pierre I, 16-18; Luc XXI, 15; 2 Cor. V, 19-20; 1 Cor. IV, 21; 2 Cor. X, 2; XIII, 10; X, 5-6. Cette même autorité est aussi revendiquée d'une manière indubitable par l'apôtre Paul; cela résulte de plusieurs de ces passages. Toutefois elle n'est pas attachée à leur personne, mais à leur foi et aux dons particuliers qu'en leur qualité d'organe du saint Esprit ils ont reçus dans une mesure extraordinaire. La foi est l'unique gardienne de ces dons, de telle sorte qu'un apôtre qui même après la Pentecôte serait déchu de la foi aurait perdu sans contredit son apostolat comme Judas Iscariote avait perdu le sien. C'est donc bien à tort qu'on a voulu fonder sur l'autorité des

apôtres un pouvoir indépendant de la foi et des dons de l'Esprit (2 Cor. XIII, 8; Gal. I, 8; 2 Cor. X, 4-6; Gal. II, 6).

Les apôtres, comme apôtres, n'ont eu ni leurs pareils ni des successeurs. Ils sont la source unique où l'Église à tout jamais devra puiser. Ce n'est que par leur médiation que nous sommes en possession de la vérité salutaire. Leur témoignage est à la fois authentique et canonique. Douter de l'infaillibilité doctrinale des apôtres, c'est douter de l'infaillibilité de Christ lui-même. Nous ne connaissons Christ que par les apôtres. — Si un petit nombre d'autres témoins portent dans les écrits du Nouveau Testament le nom d'apôtres, c'est ou bien parce qu'ils étaient ouvriers avec les apôtres, ou bien parce qu'ils avaient également connu le Seigneur, ou bien encore cette dénomination est accompagnée de telle explication qui en détermine le sens et en diminue la portée. Ces ouvriers subalternes avaient tous à se régler d'après les apôtres, qui leur servaient pareillement de norme (Actes II, 42).

b) **L'assemblée des croyants (Église) héritiers de l'apostolat.**

C'est bien la volonté expresse du Seigneur qu'après sa mort, et aussi après la mort des apôtres, on continuât à confesser son nom, et que ses institutions fussent maintenues. Nous pouvons donc croire que l'organisation future de son Église avec ses différents ministères a été également prévue par lui; des textes comme Matth. XX, 1-16; XIII, 27-28; IX, 38; Jean X, 9; Matth. XIII, 52 nous en donnent la preuve certaine. Toutefois dans sa sagesse le Seigneur a trouvé bon de ne pas prescrire

lui-même une forme unique, une organisation toute faite. Il a donné dans l'institution de l'apostolat une base d'organisation solide, abandonnant alors à son Église de régler les détails de l'organisation selon les circonstances. Jean XX, 21 et Luc X, 16 n'impliquent certainement pas une succession apostolique; mais par contre Jean XVII, 18-20 indique clairement le pouvoir hors ligne donné aux apôtres et les fondements sur lesquels l'Église devra s'organiser. Les deux leviers de cette organisation sont: la foi et la parole apostolique. Le pouvoir apostolique lui-même, d'après les intentions du Seigneur, ne doit pas s'exercer d'une manière légale, il suppose que son Église acceptera cette autorité par amour et par l'influence efficace du Saint-Esprit comme une autorité de fait. Quiconque admettra comme étant parfaitement divin tout ce que Jésus a fait, dit, pensé, voulu, devra admettre l'autorité souveraine et l'infaillibilité doctrinale des apôtres et se plier sous cette autorité. Et il y a des déclarations formelles de Jésus-Christ établissant cette autorité; rappelons seulement les passages: Jean XX, 21-23; XVII, 18-20; XV, 26-27; XIV, 26; Luc X, 16; Matth. XXVIII, 19-20. Des passages enfin, comme Matth. XVI, 18; Matth. XVIII, 15 indiquent clairement que les apôtres n'ont eu d'autres successeurs que la communauté des croyants, et que c'est dans l'Église gardienne de la doctrine apostolique que résidera désormais le pouvoir apostolique (Matth. XVIII, 17-18). Tout ce que le Seigneur a dit à ses apôtres, il le dit aussi à l'Église et non à une caste privilégiée qu'ils auraient eu mandat de créer et d'imposer d'une manière légale à l'Église. C'est là un principe assuré de l'Église évangélique; le principe contraire appartient à Rome.

A la place de la *succession* apostolique nous maintenons la *conformité* apostolique.

Cette doctrine sur le saint ministère du Seigneur fut encore celle des apôtres (2 Cor. II, 10). Et comment en auraient-ils professé une autre? La Pentecôte déjà avait répandu le Saint-Esprit d'une manière immédiate sur l'assemblée des fidèles et non sur les seuls apôtres. Des passages comme Actes XX, 28; Éphés. IV, 11; 1 Cor. XII, 18 ne nous autorisent nullement à croire que le Seigneur ou que les apôtres aient entendu faire du saint ministère une institution légale. Bien loin de là, le Seigneur dispense des dons et donne le discernement à l'Église, c'est-à-dire la faculté de reconnaître ces dons et d'en faire usage. C'est là l'*origine du saint ministère*. C'est bien dans ce sens qu'il faut aussi interpréter 1 Cor. XII, 28-31 dont on s'est surtout servi pour défendre la thèse contraire. Et quant au ministère proprement dit, c'est la présence du don qui signale à l'apôtre l'aptitude au ministère.

Mais, à défaut de déclaration apostolique, n'existe-t-il pas peut-être une pratique apostolique constante qui militerait en faveur d'une institution légale du saint ministère? On l'a prétendu. Toutefois, nous nous inscrivons en faux contre cette hypothèse. Voici nos preuves : tout d'abord les apôtres, lorsqu'ils instituent des diacres ou des anciens, ne disent nulle part qu'ils agissent en vertu d'une prescription du Seigneur; puis, ce n'est que plus tard et lorsque la nécessité leur en a fait une loi, qu'ils ont recours à ce moyen pour multiplier leur propre activité dans l'Église. Leur pratique sous ce rapport ne fait donc pas autorité dans le sens légal et cérémoniel du mot.

Il y a plus : les ministères institués par les apôtres n'ont pas partout le même caractère ; ils changent au contraire de caractère suivant les lieux et les circonstances, et se développent insensiblement lorsque le besoin s'en fait sentir. Cela ne serait pas, si les apôtres avaient agi en vertu d'une prescription du Seigneur et s'ils avaient eu à établir une institution toute faite. Nulle part, en effet, les apôtres ne s'expliquent en présence des communautés sur les prétendues prérogatives de cette institution divine, nulle part ils ne réclament cette obéissance passive due à des mandataires infaillibles de Dieu. Les écrits des apôtres sont adressés du reste aux communautés, et non à de prétendus représentants de l'institution divine. Ajoutons encore que les apôtres, quand ils ont adressé vocation à tel membre zélé et qualifié de l'Église, ont presque toujours fait intervenir la communauté, même quand ils ont élu Mathias pour remplacer le disciple apostat. Tout cela bien certainement, ils ne l'auraient pas fait, s'ils avaient été mandatés par le Seigneur pour se donner des successeurs. En créant le ministère des sept, les apôtres ont même cru devoir justifier cet acte devant la communauté et réclamer sa coopération (Actes VI, 1-6). Bien que les écrits des apôtres ne renferment pas à ce sujet des données certaines, il y a de puissantes raisons pour croire que les presbytres postérieurs ont été nommés de la même manière, et que les communautés ne restaient pas passives dans ce genre de nomination.

L'idée d'un ministère spécialement institué pour exercer un droit exclusif de prédication dans l'Église est du reste si peu dans les mœurs du temps apostolique, qu'après la mort de saint Étienne ce furent bien les bannis

de Jérusalem qui prêchèrent l'Évangile dans la Judée et dans la Samarie, et qui baptisèrent. Ce ne furent nullement des ministres institués par les apôtres. Il en fut de même à Antioche, où fut formée la première communauté ethnico-chrétienne. Si les apôtres y ont été appelés pour y imposer les mains, ce n'est certainement pas parce que la prédication et le baptême faits par un ministère laïque n'auraient pas été reconnus valables, mais parce qu'il importait d'établir une connexion entre cette communauté d'un nouveau genre et les apôtres et notamment avec Jérusalem, la communauté-mère. Ailleurs cette précaution n'avait pas été jugée nécessaire et ce ne fut pas même un apôtre qui administra le baptême et qui adressa appel à saint Paul, mais un simple disciple de Damas, Ananias.

Les apôtres, n'ont, du reste, jamais réglé la cérémonie; ce n'était pas là leur mission. On sait de quelle manière Pierre a été conduit à reconnaître la vocation des Gentils. On sait encore combien en général jusqu'à la destruction de Jérusalem ou plutôt jusqu'à l'édit de l'empereur Adrien qui proscrivait tous les Juifs de Jérusalem, les questions de constitution extérieure sont demeurées étrangères aux apôtres, et quels débats ils ont eus entre eux avant d'arriver à une pratique commune. Aussi la pensée même ne leur est-elle pas venue de s'organiser en dehors de la synagogue et du temple jusqu'à ce que la nécessité leur en eût fait une loi. En serait-il ainsi, si le Seigneur avait créé quelque ordre légal? Nous ne le croyons pas. Mais que fait-il au lieu de cela? il laisse agir son Esprit. C'est précisément en se détachant insensiblement des formes légales, que les apôtres ont créé sous l'empire des circonstances et poussés par la nécessité, dans la limite de

la liberté chrétienne, le ministère susmentionné, celui des Anciens.

c) **Le ministère des Anciens (Presbytérat).**

D'après le Nouveau Testament il est certain que le *ministère des Presbytres* ou des Anciens ne différait que de nom de celui des *Évêques*. Quant à l'*origine* de ce ministère, les saintes Écritures en parlent moins clairement.

Ce qui paraît hors de doute, c'est que les *sept* dont il est fait mention (Actes VI) n'étaient pas des diacres. Saint Luc ne se sert nulle part de cette désignation; le ministère des sept était sans contredit *supérieur* à celui des diacres. De même on ne peut pas prouver que les sept aient été revêtus d'un ministère pareil à celui des anciens. Mais il y a bien des raisons qui font croire qu'ils réunissaient en eux les deux ministères scindés plus tard et connus, l'un sous le nom de *ministère des diacres*, et l'autre sous celui des *anciens*. Cette hypothèse nous expliquerait alors d'une manière satisfaisante l'*origine du Presbytérat*. Nommés par la communauté, les sept ont reçu leur mandat des apôtres qui leur ont imposé les mains. Leur fonction a été de soulager les apôtres, tout particulièrement en ce qui concerne la gestion des aumônes, puisque dans l'origine tous les pouvoirs étaient concentrés entre les mains des apôtres.

Mais quelle fut la fonction des *anciens?* Ont-ils eu, entre autres fonctions, celle de baptiser? Rien ne nous autorise à ne pas le croire. Au commencement, c'étaient les membres de la communauté qui administraient le baptême, car la charge de presbytre n'existait pas encore après la mort d'Étienne; il est alors probable qu'on

ait investi le ministère des anciens de cette fonction lorsqu'il fut créé. — Il en a été de même de l'administration de la sainte Cène, fonction tout d'abord exercée par tout membre de la communauté, mais qui passa entre les mains des anciens, à mesure qu'on en institua dans les troupeaux ou qu'ils s'instituèrent spontanément (1 Cor. XVI, 15. 16).

Des besoins d'ordre, de fidélité, de régularité et d'homogénéité, en présence de désordres comme ceux relatés 1 Cor. XI, 20. 22. durent bientôt faire surgir de toute part cet utile ministère. Le passage Actes XI, 30, où il est fait mention pour la première fois du ministère des anciens, est entièrement favorable à notre hypothèse précitée, à savoir, que les sept auraient été les premiers presbytres de Jérusalem, et que le soin des aumônes aurait été la première charge de ce ministère. D'autres passages, comme Actes XV, 2; 6, 22; de même XXI, 18 sq. font mention d'autres fonctions encore, et prouvent que de bonne heure les anciens se sont aussi occupés des intérêts spirituels de la communauté et même de la cure d'âme (Jacq. V, 14 sq.). De nombreux textes empruntés aux épîtres de Paul nous montrent en effet cet apôtre instituant des anciens pendant ses voyages missionnaires (Actes XIV, 23) et leur commettant le gouvernement, la direction, la surveillance et la cure d'âme dans les communautés (Actes XX, 17. 28. 31; 1 Thess. V, 12; 1 Tim. III, 1 sq.; 1 Pierre V, 1-4). — Quant à l'enseignement, bien que cette fonction ne fût pas inhérente à la charge d'ancien, elle était librement pratiquée par ceux d'entre eux qui en avaient le don et le goût. L'Église écossaisse, qui admet qu'il y a eu de par institution deux sortes d'anciens, les uns docteurs, les autres gouverneurs de l'Église.

est positivement dans l'erreur. Notre assertion ressort clairement des passages Tite I, 6; Tim. IV, 1; Hébr. I, 3, 7. Nous concluons donc en disant que la prédication et l'enseignement de la Parole n'étaient ni la fonction principale des anciens, ni leur droit exclusif; ils pratiquaient néanmoins l'une et l'autre, à côté de la gestion des intérêts extérieurs et intérieurs de la communauté, qui était leur fonction principale.

Les ministres de l'Église primitive n'étaient donc ni prédicateurs, ni pasteurs, ni gouverneurs, ni docteurs, ni prophètes dans le sens exclusif du mot. Ils n'étaient surtout pas les maîtres de la communauté, mais ses serviteurs au nom du Seigneur. L'idée de *service* est au fond de tous les titres qu'ils se donnent; c'est une des bases de leur autorité. Ils se disent les serviteurs (*δοῦλοι*) au nom de Dieu, et les serviteurs des fidèles, mais pour l'amour de Jésus (1 Cor. IV, 1; 2 Cor. IV, 5; 1 Cor. III, 22). Du reste, l'idée du sacerdoce universel qui est à la base de l'économie nouvelle, excluait toute hiérarchie principielle. Quiconque eût prétendu se constituer organe spécial de la divinité auprès des hommes ou médiateur entre Dieu et l'humanité, eût singulièrement surpris la communauté des fidèles, elle qui se glorifiait avec les apôtres d'être l'assemblée des saints et des élus de Dieu (*ἅγιοι και ἐκλεκτοι*), destinée à renverser, sous la bannière du maître, la barrière qui s'élevait entre Dieu et l'homme dans cette sainte assemblée; tous avaient les mêmes priviléges, tous étaient *saints*.

On chercherait donc en vain dans l'organisation de l'Église primitive les traces de l'aristocratie charnelle que nous voyons surgir dans les siècles suivants.

CHAPITRE II.

PHASES PAR LESQUELLES A PASSÉ LA DOCTRINE BIBLIQUE DU NOUVEAU TESTAMENT SUR LE MINISTÈRE, A DATER DES TEMPS APOSTOLIQUES ET JUSQU'A NOS JOURS.

§ 1. *Origine et phases de développement de l'Église cléricale romaine.*

L'Église du premier siècle ne reconnaissait donc d'aucune manière la dignité cléricale ou sacerdotale. Loin d'attribuer aux apôtres, aux évêques ou aux anciens un pontificat, un cléricat exclusif quelconque, l'Église primitive se considérait tout entière comme un *sacerdoce royal*, comme un *héritage*, un *clergé de Dieu* (κληρος, 1 Pierre, V, 3). Ce titre, qu'avaient d'abord eu tous les fidèles, devint bientôt l'apanage d'une classe particulière. Nous ne nous arrêterons pas à en chercher les motifs. C'est vers le commencement du second siècle que nous rencontrons les premiers indices de cette tendance cléricale, à la suite de laquelle le sacerdoce devint l'apanage exclusif des évêques et des presbytres. Les épîtres d'*Ignace* († 116), écrites à cette époque, comparent déjà l'évêque au Christ, et le clergé aux apôtres; et *Polycarpe* († 166), dans sa lettre aux Éphésiens, prescrit aux fidèles d'être soumis aux anciens comme à Dieu et à Jésus-Christ. Cependant les laïques prenaient encore part à l'administration et à l'enseignement; et c'est seulement au troisième siècle que le droit de prendre la parole dans les assemblées ne leur est plus accordé que sur une autorisation spéciale de l'évêque. En *Tertullien* († 245) on voit même se combattre encore les

deux tendances. D'une part il y a un retour aux traditions apostoliques, un respect marquant pour les droits de la sacrificature, et de l'autre des vues hiérarchiques que n'avaient pas connues ses devanciers. La manière dont il parle de l'égalité des droits et des devoirs entre laïques et ecclésiastiques se rapproche si bien du point de vue de la Réformation, qu'en ceci, comme en bien d'autres questions, il en est comme le Prophète; et cependant, d'un autre côté, il sait de nouveau marquer au clergé une place d'honneur tellement élevée dans la communauté, qu'il en fait en quelque sorte le sénat de l'Église. En somme, il se maintient encore dans des limites respectables quant à la notion sur le ministère de l'Église. Mais ces limites sont déjà complétement dépassées par *Cyprien*, évêque de Carthage († 258). C'est lui qui a prononcé d'abord cette terrible parole dont il a été tant abusé : *Extra ecclesiam nulla salus*, et il entendait par là l'organisation extérieure de l'Église, la hiérarchie. Il a pensé s'en faire une arme, d'une part contre les persécutions qui sévissaient autour de lui, et de l'autre, contre le schisme dont Felicissimus et Novatien menaçaient l'Église. L'Église des évêques est pour lui l'Église des apôtres; aussi place-t-il leur autorité bien haut, non-seulement au-dessus de celle du troupeau, mais aussi au-dessus de celle des anciens et des diacres. Dans son système, l'idée sacrificielle de l'Ancien Testament, qui pointait déjà chez Tertullien, brille de nouveau dans tout son jour. L'évêque est pour lui le prêtre proprement dit, le sacrificateur dans le sens de l'ancienne alliance, et le saint Sacrement représente le sacrifice que l'évêque seul a le droit d'offrir. Il y a plus, chaque évêque est un personnage infaillible, même quant à sa vie. A plus forte

raison l'assemblée des évêques et la cathedra Petri sont à ce point de vue des tribunaux infaillibles. Telle est la doctrine de Cyprien sur le saint ministère. Toutefois, par une inconséquence provenant sans doute d'idées et de pratiques traditionnelles et de la situation exceptionnelle dans laquelle se trouvait le diocèse de Cyprien, encore complétement enclavé dans le paganisme, on trouve dans les écrits de Cyprien, d'autres passages où il considère l'assemblée des fidèles, moins les relaps, comme constituant avec les prêtres et les évêques les fondements de l'Église. Et puis encore, sur le terrain pratique, à l'encontre de sa théorie, Cyprien fait continuellement intervenir les communautés lorsqu'il s'agissait de délibérer sur les intérêts extérieurs de l'Église.

La lacune laissée par les devanciers dans cette reconstitution de la caste sacerdotale de l'ancienne alliance fut définitivement comblée par *Irénée*. Il prête à l'ordination une vertu surnaturelle. Elle communique, selon lui, aux évêques les dons extraordinaires qu'avaient possédés les apôtres.

C'est ce qui acheva de constituer le clergé en une caste privilégiée, comme l'était autrefois la famille d'Aron.

On sait que *Constantin* institua l'État chrétien. Grâce à cette transformation, la hiérarchie sacerdotale acheva de se perfectionner, le clergé acquit des priviléges et des immunités, et devint par là même complétement indépendant de l'état laïque; l'ordination fut dès lors envisagée comme lui imprimant un caractère indélébile. Il se peut que cette organisation épiscopale, qui constituait l'Église en une unité forte et puissante, ait été utile et même nécessaire pour porter le coup décisif au paganisme. Toutefois, même sous cette forme, et malgré l'as-

sistance efficace que lui prêtait désormais le pouvoir séculier, l'Église, par le fait même qu'elle s'était mondanisée de plus en plus, ne fut plus assez puissante à cette époque pour régénérer le monde.

Le *donatisme* protesta au nom de la liberté de la communauté contre l'asservissement de l'Église. Il fallut toute l'autorité d'un *Augustin* pour assurer la victoire au système intronisé par Constantin. La théorie d'une Église de l'État fut formulée par ce père de l'Église avec la force logique qui lui était particulière. Il ne recula devant aucune conséquence. Il arma le bras séculier pour la défense de l'*Église épiscopale*, en dehors de laquelle il ne voyait aucune communion possible avec le Seigneur; c'est lui encore qui éleva l'ordination à la hauteur d'un sacrement. L'Église épiscopale de Cyprien, transformée désormais par Augustin en une Église nationale, marcha à la conquête du monde.

Néanmoins encore durant le quatrième siècle, et malgré les efforts tentés par l'épiscopat pour l'en dépouiller, le peuple de l'Église a su maintenir son droit d'élection. C'est à l'usage intelligent de ce droit qu'*Ambroise* entre autres a dû sa proclamation comme évêque de Milan. La *vox populi* fut envisagée dans cette circonstance comme *vox Dei*. On entendait en outre encore des voix éparses témoigner en faveur d'une Église invisible résidant dans les vrais fidèles. Augustin se contredit en quelque sorte lui-même, et fait encore jaillir avec Ambroise, *Jérôme* et d'autres, quelques étincelles lumineuses au milieu de la nuit toujours plus profonde de la papauté naissante.

Bientôt, et dès le cinquième siècle, l'évêque de Rome, sinon au point de vue théorique, du moins en pratique

et au point de vue des faits, eut sur les évêques, sur les synodes et sur les conciles, une suprématie qui n'était déjà plus comme du temps de Cyprien purement honorifique, mais réelle. Un édit de Valentinien III de l'an 445, complétement favorable à ce système, fournit l'occasion au pape Léon-le-Grand de manifester au grand jour les prétentions nouvelles de la papauté.

Le *moyen âge* acheva de leur donner la victoire. Concentrer tous les pouvoirs de l'Église entre les mains du pape, dominer par lui l'empereur, et par l'empereur le monde entier, ce fut là la tendance des siècles suivants. C'est comme Église romaine théocratique légale guidée par le pape et par son satellite l'empereur, que l'Église occidentale qui risquant de perdre le titre de communion des saints, tend à accomplir sa mission civilisatrice parmi les nations. Son caractère devient complétement clérical et hiérarchique. Le clergé, par la tonsure et même par le costume, se distingue de plus en plus de l'état laïque. La résistance aussi va en diminuant. Des rois comme *Canut-le-Grand*, outrepassant l'épiscopat de leur pays, trouvèrent pour eux et pour leurs peuples le chemin direct de Rome. Les fausses décrétales de saint Isidore au neuvième siècle donnèrent encore un point d'appui aux prétentions de la papauté, qui s'arrogea aussi un pouvoir temporel. Dominer sur toutes les consciences, sur les peuples et sur les rois, telle fut, nous l'avons dit, la tendance des papes dès le neuvième siècle.

Grégoire VII, le premier, sut réaliser ces plans audacieux; il préluda en abolissant la simonie, en prescrivant le célibat des prêtres, le mariage rattachant trop ces derniers à la patrie temporelle et à la famille, et la simonie les mettant sous la dépendance des princes. Les

États, disait-il, doivent leur origine au diable, l'Église, c'est l'État de Dieu, et le pape qui la représente est infaillible; il n'est jugé par personne et dépose les rois et les empereurs. Sous *Innocent* III enfin, la puissance papale arriva à l'apogée de sa grandeur. Il ne lui manquait plus qu'une chose, le pouvoir sur l'empire des morts. La doctrine des indulgences, proclamée dès cette époque, lui donna également cette nouvelle et suprême prérogative.

Mais c'est à ce point culminant de l'apothéose du pouvoir humain que devait se briser l'omnipotence papale.

Les premiers essais de résistance eurent lieu dans les rangs du clergé lui-même. Le *clergé de l'Église d'Orient* avait toujours su maintenir vis-à-vis des évêques métropolitains et des patriarches une grande indépendance et une espèce d'autonomie. Il protesta d'abord contre les prétentions de l'Évêque de Rome, et le grand schisme d'Orient en fut la conséquence.

D'autres essais furent faits par *Charlemagne* et par le *Synode de Paris;* ils furent en quelque sorte le prélude de la lutte de résistance à laquelle se livrèrent les races franque et germanique.

Plus les abus devinrent nombreux et excessifs, plus aussi les yeux s'ouvrirent et plus les consciences furent travaillées. Il serait inutile de faire ici une nomenclature des nombreuses voix qui s'élevèrent parmi le clergé pour réclamer l'indépendance du saint ministère et l'affranchissement des consciences. Les protestations se multiplièrent au point que les *deux grands Conciles du quinzième siècle* s'opposèrent avec une énergie admirable à l'omnipotence papale. Le chancelier *Gerson* avait fait

accepter au Concile de *Constance* des principes sur le ministère ecclésiastique qui, loin de se plier sous l'infaillibilité papale, soumirent au contraire la papauté à une autorité supérieure et indépendante du siége de Rome, et le Concile de *Bâle* sanctionna ces principes.

Dans les rangs populaires il se prépara une autre opposition contre Rome, qui, si elle était parvenue à se servir de bonnes armes, aurait infailliblement réussi. Voici de quelle manière :

Il y a dans le cœur de l'homme un profond besoin d'entrer en communion directe et immédiate avec Dieu. Rome avec ses idées de puissance médiatrice entre Dieu et l'homme et avec sa doctrine sur le mérite des œuvres avait complétement méconnu ce besoin. La première opposition de ce genre fut le *mysticisme* et la vie ascétique. Toutefois ce système méconnaissait, comme celui de Rome, la norme donnée de Dieu, à savoir l'Écriture sainte; il fut par cela même entraîné à des écarts qui devaient briser sa force. Il en fut de même de la *secte du Saint-Esprit,* des *Cathares,* qui, se croyant en communion immédiate par Christ avec Dieu en dehors de sa Parole, s'élevèrent en juges sur la hiérarchie papale et sur le clergé, et lui dénièrent le Saint-Esprit à cause de l'état de corruption dans lequel la plupart des prêtres étaient tombés. D'autres tendances protestèrent également contre les abus régnants, mais au nom d'autorités insuffisantes. Tels furent un *Arnold de Brescia,* les *Pétrobruziens,* les *Henriciens*, les *Frères apostoliques* et d'autres *Illuminés* encore.

Par contre, les *Vaudois*, se fondant sur toute l'Écriture sainte, durent nécessairement présenter des chances de réussite plus solides; aussi peut-on les considérer comme

des précurseurs de la Réforme, quelque faible qu'ait été du reste leur résistance.

Le sol de la papauté fut en outre puissamment miné par une certaine tendance à laquelle se rattachaient *Tauler*, les *Frères de la vie commune*, les traitée intitulé l'*Imitation de Jésus-Christ*, et la *Théologie allemande*. La nécessité de mener une vie en Dieu fut l'objet principal que se proposait cette tendance; tout intime et calme qu'elle fut dans sa démarche, elle contribua cependant puissamment au réveil de la conscience individuelle.

Il y avait en outre ce qu'on pourrait appeler la *tendance scientifique*. Des hommes comme *Pupper de Goch*, *Jean de Wesel*, et surtout *Jean Wessel*, attaquèrent violemment le système romain et en sapèrent toutes les bases; mais comme leur tendance était toute scientifique, elle ne remua pas le sol de l'Église.

Puis arrivèrent dans l'ordre des temps : *Jean Wiclef* d'Angleterre et *Jean Huss*. L'influence qu'ils exercèrent sur leurs contemporains fut bien autrement grande. Le premier, au nom de la Bible et de la foi scripturaire, se détacha de Rome, mais il erra en enseignant le dogme du décret absolu, qu'il croyait devoir opposer aux prétentions de Rome. Le second marcha sur ses traces; toutefois sa notion sur l'Église fut fausse en ce sens qu'il admettait deux Églises, l'une visible qu'il appelait Église du Diable, l'autre invisible qui était la vraie Église.

Mais toutes ces tendances n'avaient pas d'avenir, parce qu'à côté d'éléments vrais elles renfermaient des éléments faux ou maladifs, et ne pouvaient par cela même réformer l'Église. Mais elles servirent à donner une base à la conscience individuelle, et à préparer la réforme en remettant en honneur l'Écriture sainte et l'idée d'un sa-

cerdoce universel et celle d'une communion directe avec Dieu par la foi qui justifie.

Aux éléments de résistance fournis par le ministère ecclésiastique lui-même et par les laïques, vinrent encore se joindre les *protestations du pouvoir séculier*. On se rappelle la longue lutte des empereurs d'Allemagne contre la papauté, les humiliations que plusieurs rois de France surent faire subir au siége pontifical et les protestations de l'opinion publique contre la prétention de disposer même des charges civiles. Au lieu de chercher désormais les bases de la certitude et les fondements de la vie dans l'autorité papale, on alla à la recherche des bases immédiates, qu'on trouva d'une part dans les droits de la conscience naturelle, et de l'autre dans la Parole révélée de Dieu.

Le pape avait beau comprimer ces éléments d'indépendance, ils se relevaient chaque jour plus puissants. Le jour de la justice était arrivé. Partout on entendait des voix qui réclamaient la réforme; ces voix, qui devenaient toujours plus menaçantes, Rome les méprisait. L'homme n'était pas encore venu, et la formule, la parole d'affranchissement n'était pas encore trouvée, qui surent dévoiler le secret et briser le charme de la puissance de Rome.

Luther vint. Après avoir longtemps puisé et cherché en vain à désaltérer sa soif de salut dans les citernes crevassées du romanisme, son cœur fut touché par la doctrine de la grâce, et aussitôt il en rendit témoignage. Il n'eut pour lui que la Parole de Dieu. Aussi déclara-t-il avec les autres Réformateurs, qu'elle est l'unique source de la vérité salutaire, et que la justification par la foi, sans médiation humaine, nous donne seule accès auprès de Dieu.

§ 2. *Les vues des Réformateurs sur le saint Ministère.*

a) Luther.

Luther n'a pas fait de système; il a mieux fait : il a rendu témoignage de la vie qui était en lui. Cette vie, produit de la Parole de Dieu et du Saint-Esprit, était basée tout entière sur la foi qui justifie. Quoiqu'il fût doué d'une forte dose de subjectivité, et d'une subjectivité très-intime, il n'y a pas eu d'homme plus objectif que lui. Luther, en toutes choses, a des principes arrêtés qui se développent en présence de l'antithèse. C'est là un fait capital qu'il importe de ne pas perdre de vue si l'on veut comprendre ses écrits. Cette observation s'applique aussi à ses vues sur le ministère ecclésiastique. On s'est beaucoup appliqué dans les derniers temps, en cette question surtout, à scinder Luther en deux, et à le mettre en quelque sorte en contradiction avec lui-même, comme si sa doctrine avait été autre dans la dernière période de sa vie que dans la période primitive. S'il en avait été ainsi, Luther, franc et loyal comme il l'a été dans toute sa vie, en aurait fait l'aveu tout le premier. Ce qu'il y a de vrai c'est que, suivant les adversaires qu'il combat, il appuie tantôt sur un côté de la vérité et tantôt sur l'autre. Il est vrai encore que, lorsqu'il s'agit de tirer les conséquences pratiques des principes qu'il a émis, il se laisse, et notamment aussi en ce qui concerne le ministère ecclésiastique, entraîner par les circonstances, au point qu'il paraît quelquefois se contredire et n'avoir saisi qu'un côté de la vérité. Aussi tous les partis ont souvent profité de cette bizarrerie de Luther pour s'en faire un appui en faveur de leurs propres extravagances;

c'est absolument comme si, pour juger de la figure d'un homme, on s'arrêtait à un de ses traits quelconque, qu'on aurait saisi à la dérobée et peut-être dans un moment malencontreux. Pour nous, qui avons étudié les œuvres de Luther dans leur ordre chronologique et qui avons extrait les passages se rapportant au saint ministère, nous avons trouvé que Luther est resté partout et toujours fidèle aux principes qui servaient de base à son œuvre; seulement, il en fait une application différente suivant les adversaires qu'il combat; c'est qu'il manie l'épée à deux tranchants.

Voici au surplus un tableau résumé de sa théorie sur le saint ministère :

C'est Christ qui met le pécheur en rapport avec Dieu; c'est l'Église qui le met en rapport avec Christ par le medium des moyens de grâce. Mais qu'est-ce que l'Église? Selon le catholicisme romain, c'est la prêtrise ou le pape; selon Luther, la *communio vere credentium*. Luther fut amené à sa doctrine sur l'Église, tout simplement en restant conséquent avec sa manière de concevoir l'économie du salut. En effet la doctrine de la justification par la foi seule, sans les œuvres de la loi, eut pour résultat de lui faire concevoir l'Église, en dehors de la hiérarchie romaine, comme un corps mystique dans lequel chaque fidèle, pris individuellement, se trouve dans un rapport personnel avec le Sauveur et avec les moyens de grâce qu'il dispense. Luther proteste de toute son énergie contre l'erreur romaine qui identifie l'Église avec le saint ministère. On n'est pas membre de Christ par le seul fait qu'on est membre rattaché à l'Église catholique; bien au contraire, on n'est membre fidèle de l'Église catholique que par le fait qu'on est en communion de vie avec

Christ. L'Église *communio sanctorum*, l'Église assemblée des vrais croyants est *invisible* et, comme telle, objet de notre foi; car il est dit au troisième article du symbole des Apôtres : « Je *crois* la sainte Église universelle. » Le pape fait de la *communio sanctorum* une Église exclusivement visible, mais elle est l'un et l'autre; elle est invisible en ce sens que Dieu seul connaît les vrais croyants; elle devient corps visible par toutes sortes de marques extérieures. Luther, qui a su éviter l'extrême, distingue dans ses écrits sept marques extérieures : « la Parole de Dieu, le Baptême, le Sacrement de l'autel, les Clefs, le Ministère, la Prière, la Croix. » Cependant ce sont plus particulièrement les moyens de grâce qui, à ses yeux, rendent l'Église visible (cf. *Walch*, t. XVI, p. 2777; *Édit. d'Erl.*, t. XXV, p. 356).

Du sacerdoce universel. — Ce fut encore en vertu de la doctrine de la justification par la foi que Luther rejeta l'idée d'une prêtrise particulière ou d'une caste privilégiée qui s'interposerait entre Dieu et le pécheur, avec puissance d'opérer le salut. Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et l'homme : c'est Jésus-Christ. Il est le *seul prêtre* dans le sens romain du mot, le seul qui puisse opérer notre salut et qui ait un pouvoir efficace d'intercession; toutefois, dans un sens plus restreint, tous les vrais chrétiens sont prêtres à la condition d'être régénérés dans le baptême par la foi; les *sacrifices* offerts par les prêtres de la sacrificature universelle ne sont pas en rémission des péchés, mais à la louange et à la gloire de Dieu, et ils ne sont agréés de Dieu qu'à la condition d'être par la foi ancrés sur le sacrifice de Christ qui est seul efficace. L'*oraison* fait aussi partie des fonctions de la prêtrise universelle, et particulièrement *l'en-*

seignement de la parole et le témoignage. Bien que tous les croyants n'aient pas le ministère public de la parole, ils doivent cependant tous enseigner, éclairer, avertir. Les différentes fonctions du saint ministère appartiennent en principe et sans exception à la communauté (Cf. *Löscher's Reformationsacta*, 3, 680; *De Wette, Br. Luthers* I, 378; *Ed. d'Erl.* 27, 162; 21, 274; 27, 186-187, 221, 231, 317; 28, 27 etc.; 51, 347. 385; 36, 15-16; 31, 349-350; 40, 172-173).

Du pouvoir des clefs. — L'Église romaine voit dans le pouvoir des clefs un pouvoir inhérent à la seule personne du prêtre dans le sens romain, c'est-à-dire de l'ecclésiastique; lui seul, selon Rome, peut octroyer le pardon des péchés au pénitent, après la confession détaillée des péchés que ce dernier est tenu de lui faire. Luther, en vertu de sa doctrine sur la prêtrise universelle, ne reconnaît à l'ecclésiastique, en tant qu'ecclésiastique, ni ce pouvoir ni ce caractère.

En effet, il ne fait d'abord aucune différence entre la prédication de l'évangile et le pouvoir des clefs. Selon lui, l'absolution n'est autre chose que la Parole de Dieu entendue et reçue; Dieu, dit-il, est personnellement présent dans sa Parole pour pardonner le pécheur repentant qui entend et reçoit la Parole. L'absolution est donc bien véritablement la prédication de la Parole spécialement appliquée à un ou à plusieurs individus, dans le but de les rassurer et de les affermir. Il s'ensuit que le *pouvoir des clefs* est non-seulement la puissance de lier et de délier, mais aussi la puissance d'enseigner la Parole ou de prêcher l'Évangile.

Le *dépositaire* du pouvoir des clefs, ce n'est ni le pape ni le clergé, mais la communauté des croyants. Déposi-

taire de la foi qui sauve et de la Parole, elle dispose aussi de ce pouvoir. Au besoin chaque frère, même une femme, même un enfant, peuvent nous remettre nos péchés avec autant d'autorité que le pasteur. La foi acceptera la consolation octroyée par la parole de grâce par un agent quelconque, avec la ferme assurance qu'elle provient de Dieu même; et cette foi est indispensable pour rendre la Parole efficace à salut, non pas, il est vrai, dans le sens objectif, mais dans le sens subjectif.

En s'autorisant du passage Jean XX, Luther établit encore que le pouvoir des clefs en principe n'a pas sa véritable essence dans le mandat du fonctionnaire, puisque personne ne peut remettre les péchés, à moins d'être éclairé par le Saint-Esprit. Mais quand bien même le ministre n'aurait pas le Saint-Esprit, comme ce n'est pas lui qui absout, mais bien l'Église, qui a toujours le Saint-Esprit, je puis avec une entière certitude m'appliquer l'absolution quand bien même le fonctionnaire serait un homme incrédule. Je n'ai pas à m'enquérir de l'état de foi du ministre, pourvu que ce dernier agisse au nom de l'Église et comme son mandataire; s'il se conforme à son mandat selon la prescription scripturaire, cette garantie sera suffisante, elle pourra rassurer pleinement.

L'Église est la maîtresse de la maison, et comme telle elle en tient les clefs. Celles-ci donc, dit Luther, nous appartiennent à vous et à moi, en tant que membres de l'Église; mais le pape et les prêtres sont ministres en tant que membres mandatés de l'Église et ne peuvent disposer des clefs que selon la volonté du maître. Rappelons cependant que ce maître, ce n'est jamais l'incrédule, c'est toujours le croyant; ce n'est jamais l'individu, c'est la

communauté, c'est l'assemblée des vrais fidèles. Toutefois, dans un intérêt d'ordre et de discipline, c'est le fonctionnaire mandaté par l'Église qui fera le service des clefs au nom de l'Église. Ce n'est que dans un cas extrême que le premier frère venu aura cette prérogative, et alors sa voix ne sera autre que celle de Dieu. C'est bien l'absolution proprement dite que ce frère est appelé à donner à l'âme angoissée, non pas seulement de simples exhortations consolantes; l'âme angoissée dans ce cas n'écoutera et ne croira pas moins que si c'était Jésus-Christ lui-même.

L'absolution par l'organe du ministre mandaté a donc un caractère public, celle par le frère un caractère privé; la première a pour moteur la discipline ecclésiastique, l'autre a plutôt un caractère exceptionnel (cf. *Löscher* 2, 187, 580-582; 3, 127-139, 352, 358-369, 860. — *Édit. d'Erl.* 20. 183. 184. 191. 185; 6, 283 sq.; 27, 123; 28, 395; 10, 232 sq.; 6, 291; 15, 401 sq.; 27, 318 sq.; 17, 146 sq.; 28, 281 sq., 308 sq.; 15, 394; 11, 402; 3, 366 sq.; 6, 283; 26, 165; 53, 75. — *Édit. de Iena* 2, 576[b] sq.).

Nécessité du saint ministère. — Après avoir relevé la sacrificature, Luther, nous l'avons déjà vu, ne rejette pas le ministère ecclésiastique. Bien que ce dernier n'ait pas la prérogative exclusive de dispenser les moyens de grâce, ses fonctions se distinguent essentiellement de celles de la sacrificature universelle en ce qu'elles sont publiques, réglées, communes, non au frère ou au prêtre pris isolément, mais à l'ensemble de la communauté.

La condition est la même de prêtre, dit à ce sujet Luther, pour tous les membres de la sacrificature, qu'ils

soient ecclésiastiques ou laïques. Mais précisément parce que tous les prêtres ont un pouvoir égal, et qu'aucun n'est supérieur à l'autre, aucun ne peut exercer une fonction quelconque dans la communauté, sans qu'il en ait reçu le mandat du consentement de tous. Il faut qu'il y ait un ministère public, ordonné et régulier, qui soit expressément mandaté pour vaquer aux différentes fonctions ecclésiastiques, par la raison même que tous ont le même pouvoir et que tous ne peuvent pas l'exercer publiquement; il faut quelqu'un qui l'exerce, et personne ne peut l'exercer, s'il n'a été mandaté de tous.

C'est tellement conviction chez Luther qu'il conseille aux frères de la Bohème, qui n'avaient pas encore de ministres consacrés, d'ajourner plutôt la célébration de la sainte Cène, que de la faire administrer par des laïques, bien que dans le même écrit il revendique à la sacrificature et à tout membre fidèle de l'Église jusqu'au droit de consacrer. C'est à ce point qu'il distingue entre le droit et la pratique du droit. Tel passage de l'Écriture sainte qui semble obscur à nos cœurs ténébreux nous devient clair, dit-il, grâce aux efforts du saint ministère.

En résumé, Luther veut que chaque communauté choisisse un homme capable qui vaque dans son sein aux fonctions publiques du saint ministère à cause du témoignage ou de la prédication de l'Évangile, qui ne peut se perpétuer et se transmettre que par ce moyen (cf. *Édit. d'Erl.* 31, 348; 27, 187; 27, 221-230; 51, 347 sq.; 385 sq.; 22, 147; 11, 139; 31, 350; 55, 161; 40, 71; *Édit. de Iena* 2, 577^{b}; 3, 165^{b}-238. — *Édit. Walch* 5, 1061 sq.; 20, 2074 sq.; 6, 249).

C'est donc pour nous désormais un fait établi; d'a-

près Luther, le pasteur représente la communauté des fidèles, non-seulement dans les fonctions sacrificielles : prière, confession des péchés, mais aussi dans les fonctions sacramentelles : prédication, absolution, sacrements. La participation au culte et l'adoration sont l'action tacite de la communauté, qui fonctionne toujours par l'organe du ministère.

Toutefois on se tromperait fort si l'on croyait que Luther, en faisant découler le saint ministère du sacerdoce universel, abonde dans le sens de la *démocratie ecclésiastique*. Non, Luther n'admet pas que le pasteur puisse jamais être le serviteur des hommes et qu'il puisse se prêter à être l'interprète d'une opinion religieuse ou l'organe accidentel d'une majorité collective. Personne plus que lui n'a eu un profond dégoût pour les traditions humaines, qui viennent s'imposer à des consciences chrétiennes. Ce n'est donc pas de la communauté que le ministre tient son mandat *quant à ce qui concerne la matière à enseigner*, c'est de la Parole, c'est de Dieu. La communauté décide non de la matière de son enseignement, mais de son droit formel d'enseigner. « Vous n'êtes pas les « maîtres du pasteur et du saint ministère, écrit-il aux « communautés de la Bohème; ce n'est pas vous qui les « avez créés; c'est le fils de Dieu, lui tout seul. Instituer « et révoquer des pasteurs selon le bon plaisir, lorsqu'ils « sont fidèles dans leur enseignement, c'est ravir au « Saint-Esprit son apostolat et son honneur. »

Il n'y a donc pas de doute : le ministère, en tant que ministère de la Parole, est pour Luther d'institution divine. Quant à la succession apostolique dans le sens de Rome et de l'Église anglicane, Luther n'y attache aucune importance particulière. Ce n'est pas la succes-

sion apostolique qui fait l'évêque, c'est le Seigneur tout seul, voilà la pensée de Luther. Il cite comme exemple Jérôme, Augustin, Ambroise, Huss, et se nomme lui-même (cf. Edit. d'Erl. 15, 395; 25, 364; Walch 19, 1561 sq.; 10, 1901. 1896; 19, 1334; 20, 1378. 2084; 11, 1045. 1035; 14. 1178; 8, 1576; De Wette 2, 34).

De la vocation ou de l'appel. — Luther distingue deux vocations: l'une intérieure, l'autre extérieure. Par *vocation intérieure* Luther entend les qualités que doit posséder celui qui est appelé à vaquer aux fonctions du saint ministère. Le choix ne doit nullement être abandonné à l'arbitraire. Le ministre doit se sentir la vocation intérieure, mais il lui faut les dons de l'esprit, l'état de grâce, l'intelligence des Saintes-Écritures, des qualités qui le relèvent et lui donnent un certain prestige. Ces dons, absolument nécessaires au ministre de Dieu, doivent tous être mis au service de la communauté. Toutefois les dons sans la vocation intérieure ne sont pas des signes suffisants pour reconnaître le vrai ministre. L'application, les études, la persévérance procurent toutes sortes de dons, mais l'assurance et la joie de la vocation ne sont données qu'à celui qui a entendu l'appel du Seigneur, et qui y a répondu. C'est là le ministre qui, selon Luther, aura véritablement de l'aptitude. Tout ministre qui a la pleine assurance qu'il a été appelé de Dieu, a le droit et même le devoir de s'en glorifier devant l'assemblée des fidèles; ce ne sera pas une vaine gloriole. Cette assurance lui donnera la constance et la persévérance nécessaires au milieu des tribulations auxquelles il sera exposé durant son ministère. Luther lui-même n'aurait eu aucun courage de porter la lourde charge qui lui a été imposée, si son titre de docteur des

Saintes-Écritures, joint à l'appel intérieur, ne lui avait pas donné l'assurance de sa vocation.

La vocation immédiate qui suffisait aux prophètes et aux apôtres, dans la pensée de Luther, ne suffit plus de nos jours, il faut encore un appel médiatisé par les hommes. Ce genre d'appel vient encore de Dieu, mais par voie indirecte. Comme autrefois Dieu a légitimé ses envoyés par des signes extérieurs, de même il se sert aujourd'hui d'instruments humains, et leur appel tient lieu de signes extérieurs.

Pour ce qui concerne cette *vocation extérieure,* Luther n'accorde en principe à personne le droit de remplir les fonctions de ministre de Dieu et de prêcher la parole en public et devant l'assemblée des fidèles, s'il n'y a pas été dûment appelé. Il assure que, depuis sa première origine, l'Église chrétienne, quelle qu'ait été la situation dans laquelle elle s'est trouvée, n'a jamais dérogé à cette règle; et que si elle a dérogé, il y a eu chaque fois nécessité extrême. C'est ainsi que saint Étienne, Apollos et d'autres ont pu prêcher la Parole sans une vocation en toute forme, parce qu'ils se sont trouvés en présence de la Synagogue ou devant les païens, et dans ces cas la nécessité fait la loi et la charité l'emporte sur le commandement. Luther donne à entendre que le papisme lui aussi fait surgir des cas de nécessité extrême. Cependant contre Carlstadt et les Anabaptistes, le réformateur appuie de nouveau fortement sur la vocation extérieure, et demande absolument que la vocation intérieure, à défaut de signes extraordinaires, soit légitimée par un appel extérieur adressé par une communauté ou par ses supérieurs soit dans l'ordre ecclésiastique, soit dans l'ordre temporel. Cet appel, selon lui, équivaut à l'appel de Dieu.

Plus tard aussi, et dès 1530, Luther, pour mettre un frein aux empiétements des sectaires, exige que le pasteur renferme son action évangélique dans les bornes de la circonscription paroissiale; les apôtres, dit-il, ont reçu un mandat tout exceptionnel, et nous n'avons pas le droit de les imiter sous ce rapport. Il ne veut pas même qu'un ministre entre à la sourdine, et sans qu'on lui adresse appel, dans le domaine d'un docteur hérétique, à moins que ce dernier n'ait été informé préalablement; non qu'il reconnaisse aux faux docteurs un droit quelconque d'exercer le ministère évangélique (il défend au contraire absolument qu'on aille les entendre), mais c'est pour combattre les voies subreptices. Il y a plus encore : pour mettre fin aux envahissements des sectaires qui troublaient les paroisses par leurs menées secrètes, il finit par défendre même aux laïques de se faire prédicants dans les lieux livrés aux papistes et aux faux docteurs, à moins qu'ils ne puissent le faire au su et du consentement des adversaires. Ici l'on se demande comment Luther, avec de pareils principes, a pu faire lui-même ce qu'il défend de faire à ses collègues dans le saint ministère; c'est qu'il s'y croit autorisé en vertu de son mandat de docteur des Saintes-Écritures, « ce que je ne pourrais pas comme pasteur, dit-il, je le puis comme docteur. » Toutefois il revendique la liberté de l'activité littéraire à quiconque le fait, par devoir de charité, qu'il soit docteur, pasteur ou laïque (cf. Walch 12, 809 sq.; 8, 1572; 64, 391-399; 29, 172-176; 13, 198 sq.; 15, 4 sq.; 35, 57 sq.; *Édit.* d'*Erl.* 31, 219; 15, 4; 35, 61; 28, 47; 22, 148; 39, 254; 22, 147; 35, 61; 31, 213-214 sq.; 39, 254; 31, 220-226; 25, 87; 35, 60. *Edit. de Iena* 2, 470[b] sq., 581[b], 585[b]).

Du droit de nomination. — Mais à qui revient le droit d'adresser l'appel extérieur?

Luther distingue ici entre les cas d'extrême nécessité et la situation normale. Dans le cas extrême, c'est-à-dire dans le cas où une communauté serait abandonnée à elle-même, sans chef temporel et sans pasteur, elle élira librement dans son sein un homme capable qui sera dès lors tout aussi véritablement pasteur que si tous les évêques et tous les papes l'avaient confirmé. Dans la situation normale, où les magistrats eux-mêmes et tout le peuple (comme en Bohème), moins le clergé et les évêques, sont gagnés à la vraie foi, la communauté, ou bien une espèce de corps électoral formé dans la communauté, après avoir invoqué Dieu, élira le ministre, le magistrat le confirmera et lui imposera les mains et le présentera au peuple. Aussi dès l'année **1523**, Luther exhorte les communautés à briser le joug des faux évêques, à se séparer des faux docteurs et à choisir de *droit* et par *devoir* dans leur sein des ministres disposés à leur prêcher la Parole de Dieu, « afin de ne pas tenter Dieu. » et il engage les évêques fidèles à se concerter avec les communautés pour le choix du pasteur et à leur abandonner le droit d'élection. Luther voudrait volontiers reconnaître aux évêques le droit de ratifier les élections de la communauté, pourvu qu'ils voulussent consentir à être les représentants des apôtres et non ceux du diable.

Voici donc en résumé les principes de Luther à cet égard, et il faut le dire (même en présence des complications les plus sérieuses et des plaintes les plus affligeantes auxquelles tout particulièrement Carlstadt donna lieu), il n'a pas varié, et les principes qu'il émet ont

constamment été appliqués : c'est la communauté qui élit et c'est l'évêque qui confirme; s'il n'y a pas d'évêque fidèle, c'est le prince à qui l'on réservera soit le droit d'élection, soit celui de la confirmation. S'il n'y a pas de prince fidèle, la communauté fera tout. Il va sans dire que Luther entend par communauté l'assemblée des fidèles, et non des masses hostiles à la foi et avides des biens de l'Église. L'intervention du prince dans la nomination des ministres n'est pas l'état normal dans l'Église; mais c'est parce que les évêques proprement dits ne font pas leur devoir que nous avons dû, dit-il, recourir à ce moyen, aucun de nous n'ayant la mission de remplir les fonctions d'évêques (cf. Löscher 3, 187. — *Édit. de Iena* 2, 584-586; 2, 206. — *Édit. d'Erl.* 3, 56; 22, 145. 146. 149; 64, 391. 399; 29, 172-176; 24, 280; 31, 59. 325. — *Édit. Walch* 10, 1803-1806).

De l'ordination. — Pour Luther, qui ne voyait dans les fonctions pastorales qu'un ministère mis au service de la sacrificature, l'ordination elle-même n'était plus qu'une consécration à ce ministère, un appel en toute forme, une élection conforme à la règle. L'évêque consacrant n'agit qu'au nom de la communauté et ne fait que ce que chaque fidèle aurait le droit de faire, c'est-à-dire qu'il ordonne quelqu'un d'entre tous et lui donne le mandat d'exercer le pouvoir que tout autre encore que lui aurait le droit d'exercer à sa place; un ministre révoqué de ses fonctions ou démissionnaire rentre dans la catégorie des simples sacrificateurs.

L'ordination n'imprime donc pas de caractère indélébile. On n'est pas un vrai ministre de Dieu, dit Luther, pour avoir été consacré, mais on l'est lorsqu'on dessert bien la communauté. L'ordination, en un mot, est une

cérémonie respectable que Luther a bien voulu conserver parce qu'elle est très-ancienne, mais elle n'est pas un sacrement; aussi l'imposition des mains et la consécration, selon Luther, sont tout aussi valables, que ce soient les premiers de la communauté qui les administrent, ou l'évêque. C'est par la puissance de la parole et par le droit inhérent à la sacrificature qu'on devient ministre, et non par le pouvoir et par les cérémonies d'un homme.

C'est dans ce sens que Luther donna des conseils aux frères de la Bohème, tout en déclarant que dans une question de pure forme il ne veut pas froisser leurs consciences, ni les empêcher à se servir de la forme consacrée, si, par faiblesse, ils tiennent encore à une consécration épiscopale. L'essentiel c'est qu'ils n'y attachent pas d'idées superstitieuses.

Luther est du reste assez juste pour reconnaître tout ce qu'il peut y avoir d'avantageux dans une consécration accompagnée d'une certaine pompe, pour mieux accréditer et mettre en relief le personnage à qui le ministère de l'Église a été confié. Mais encore une fois, ce n'est pas l'œuvre cérémonielle qui fait le ministre, c'est l'appel, c'est la vocation, ce n'est pas par le fait de l'onction et de l'huile et de la tonsure que le candidat devient apte et qu'il prend mandat, c'est par l'efficace du baptême et de la Parole et par l'appel. « Quiconque est appelé, est par cela même consacré, et doit son ministère à ceux qui l'ont appelé; » ce peu de mots résument la pensée de Luther.

Il semble donc que Luther ait confondu la vocation et l'ordination; mais cela n'est pas; seulement il avait à briser avec sa puissante massue le prestige de la théorie romaine sur l'ordination, qui sert de base à tout l'échaf-

faudage de la hiérarchie sacerdotale romaine, et c'est cette base même de l'édifice clérical qu'il a dû détruire. Dès qu'il eut remporté cette victoire, Luther, avec son sens pratique, a su aussitôt distinguer le noyau de l'écorce grossière, et de ce moment il relève encore ce qu'il avait abattu. Il envisage l'ordination comme la transmission officielle du mandat; elle est pour lui un acte d'autorité qu'accomplit l'Église au nom de Dieu, une mise en demeure qu'elle accompagne de ses bénédictions. Il la met en parallèle avec la consécration de l'état conjugal, qui sert aussi à sanctionner une institution divine.

Cette notion sur l'ordination est aussi à la base du formulaire de consécration qui a été rédigé par Luther lui-même; on y lit en effet ces paroles de clôture : « Allez donc, et paissez le troupeau qui vous est confié, » et « Que le Seigneur bénisse votre ministère et le fasse fructifier.« Ajoutons encore qu'en consacrant en 1540, le réformateur s'est servi de la formule suivante : « Nous vous donnons le mandat de la même manière que nous avons reçu le nôtre de Dieu » (cf. *Édit.* d'*Erl.* 21, 281-286; 64, 290 sq. — *Édit. de Iena* 2, 206. — Walch 2, 1972; 10, 1874; Förstemann, *Tischreden Lutheri* 184[b]).

Des différentes fonctions du ministère ecclésiastique. — Quand Luther parle d'un gouvernement de l'Église, par là encore il n'entend que le ministère de la Parole, que le devoir de travailler à la propagation de la Parole de Dieu; car toutes les fonctions de l'Église, quelles qu'elles soient, sont mises par lui au service de la Parole de Dieu. Quant à l'épiscopat *romain*, le réformateur déclare ne pas en trouver la trace dans la Parole de Dieu; le pasteur est évêque. comme il est prêtre et ancien.

Rome, pas plus que l'Ancien Testament, ne peut servir de règle lorsqu'il s'agit d'organiser le ministère évangélique, et le Nouveau Testament ne connaît pas la hiérarchie romaine. Le pasteur est prêtre de par le baptême et par la foi, il est évêque par vocation, et comme tel il a le mandat de prêcher la Parole, d'administrer les saints Sacrements et d'exercer la juridiction ecclésiastique; s'il est véritablement dans la foi, il ne doutera pas un instant que tous ces pouvoirs lui sont donnés de Dieu.

Néanmoins par devoir de charité, Luther consentirait à se soumettre à la hiérarchie épiscopale, si les évêques voulaient consentir à être de vrais évêques; en outre, dans un intérêt d'ordre extérieur, il conseille d'instituer des évêques supérieurs ayant pour mandat d'inspecter les paroisses et les autres évêques. Mais encore une fois, il ne faut pas se méprendre sur la portée de ce conseil. Luther n'a pas voulu instituer dans l'Église protestante un régime épiscopal dans le sens qu'on attache communément à ce mot, ni donner à ce système une préférence à tout autre; ce genre de fonction n'a pour lui que l'importance d'une mesure d'ordre. Le droit primordial de l'organisation ecclésiastique réside essentiellement, selon Luther, dans la communauté et dans le gouvernement civil; il revendique toutefois au ministère ecclésiastique l'organisation intérieure du culte et la nomination aux emplois des fonctionnaires subalternes de l'Église, les instituteurs y compris (cf. *Édit. de Walch.* 19, 1537. — *Édit. d'Erl.* 27, 221 sq., 105-109 sq.; 28, 181-184; 26, 102. — *De Wette* 2, 405; 4, 147, 163. *Édit. de Iena* 2, 586ᵇ. — *Corpus Reformatorum* 4, 683-694).

Revendiquons donc à Luther la gloire d'avoir arraché

le ministère ecclésiastique à ses formes romaines légales, de l'avoir dépouillé de son faux prestige, de lui avoir donné son véritable éclat et d'en avoir fait une institution vraiment évangélique en l'ancrant essentiellement sur la Parole de Dieu. A ce titre le grand réformateur s'est appliqué à désigner ce ministère sous les plus belles dénominations, en montrant tout le bien qu'il est appelé à faire, et voici comment il s'exprime en mettant le point final à son écrit « Sur l'importance de l'école : « *So man Gott selbst ausloben wird, so wird man sein Wort und Predigt ausloben; denn es ist Gottes Amt und Wort.*»

b) Mélanchthon.

Mélanchthon professe des idées sur le *saint ministère* plus rigides que Luther en ce qui concerne l'*ordination* et l'*épiscopat*.

Dans les premières années de la Réformation, quand Mélanchthon espérait encore qu'au moins le parti modéré du clergé romain se laisserait ramener, nous le voyons faire de sérieux efforts dans ses *Loci theologici* pour maintenir la puissance épiscopale, alors que Luther faisait déjà rentrer la communauté dans la pleine jouissance de son droit sacerdotal. Seulement Mélanchthon soumettait le pouvoir des évêques à la fidélité scripturaire. Encore en 1530 il écrit à l'évêque d'Augsbourg, qu'il n'abandonne pas l'espoir de voir se rétablir dans toute son intégrité le pouvoir des évêques et que si la paix religieuse pouvait se faire, il attendrait de ce rétablissement les plus grandes bénédictions. Ce n'est donc pas à tort qu'on pourrait distinguer dans l'Église luthérienne, à côté du type évangélique luthérien, la manière de voir de *Mélanchthon*.

Mélanchthon diffère déjà de Luther dans sa manière de concevoir le sacerdoce. Jésus-Christ est pour lui, cela se conçoit, le prêtre par excellence ; l'Ancien Testament avait des prêtres typiques. Le peuple chrétien devient prêtre par le baptême, il participe au sacrifice et au sacerdoce de Jésus-Christ, il a mission de rendre témoignage de Christ, et de lui présenter les sacrifices eucharistiques de sa louange; mais le ministère est seul dispensateur des grâces méritées par Jésus-Christ; son sacerdoce diffère donc de celui du fidèle, qui n'a point de ministère.

Mélanchthon entend par *rite vocatus* non celui qui se sent l'appel intérieur de Dieu, mais celui qui a été appelé dûment par les hommes. Quant au droit d'élection, ce réformateur réclame la coopération de la communauté. C'est ce qui résulte de son écrit « Considérations adressées au duc Henri de Saxe. » Le magistrat et l'évêque toutefois y ont aussi leur part, ce dernier surtout à cause des garanties de doctrine, en vertu d'un ancien usage et de l'exemple apostolique. Dans son traité sur la puissance et la juridiction des évêques, il revendique à l'Église, par des considérations puisées dans le sacerdoce universel, non-seulement le droit d'élire, mais aussi de consacrer des ministres. Toutefois l'Église pour lui, c'est le tout organisé, les ministres y compris, et en 1541 il reconnaît aussi le droit des patrons et même des évêques ou de quiconque les remplace dans le gouvernement spirituel de l'Église. Enfin, en 1545, il remet entre les mains des chapitres le droit d'élire le ministre pour ne pas ramener, dit-il, par des élections populaires les troubles des anciens temps.

Quant à l'ordination, les idées de Mélanchthon se

confondirent dans l'origine avec celles de Luther, il n'y voyait que la confirmation publique et solennelle d'une vocation régulièrement consommée, c'est-à-dire consommée avec participation de la communauté et après examen préalable fait par le saint ministère. On mettait cette confirmation en rapport avec les prières de la communauté.

Mais le grand respect professé par Mélanchthon pour les institutions de l'ancienne Église (en tant qu'elles pouvaient se concilier avec les principes évangéliques) nous fait comprendre qu'il se soit placé plus tard à la tête d'une tendance quelque peu différente. En effet, dans la dernière édition de ses « *Loci* » il met l'ordination en parallèle avec l'imposition des mains telle qu'elle était déjà pratiquée dans l'ancienne alliance et qu'elle le fut par le Seigneur lui-même. Il y voyait à la fois le signe de l'*appel*, une *bénédiction* et une *onction*. Le Seigneur, par l'imposition des mains, soumet le ministre à sa personne, à sa Parole, à son service, à sa croix, à sa puissance et lui enlève toute idée de domination; Rome a abusé de cette institution salutaire, nous devons la relever de l'abus, et l'honorer. L'ordination est donc pour Mélanchthon la confirmation de l'appel de Dieu; il aurait, à cause de l'excellence du saint ministère, même consenti à donner à l'ordination la valeur d'un sacrement, et à lui reconnaître la valeur d'une consécration aux fonctions vraiment divines qui lui incombent.

Quant à la prérogative de consacrer les ministres, Mélanchthon veut bien la reconnaître aux évêques; non parce qu'ils auraient obtenu de Dieu une vertu particulière pour vaquer à cette fonction, mais par droit d'usage. Ce réformateur n'admettait pas en effet des

différences de rang et de dignité parmi les ministres. L'idée d'une caste privilégiée lui est alors même tellement étrangère qu'il n'hésite pas à accorder aux laïques le droit d'exercer toutes les fonctions du saint ministère, dans des cas d'urgence, le droit d'excommunication y compris. Ici, nous le voyons, Mélanchthon est tombé en contradiction avec ses assertions de 1530, ce qui lui est arrivé plus d'une fois, à cause de son caractère indécis et de son point de vue flottant, et parce qu'il se laissait dominer par la situation tantôt religieuse, tantôt politique. On peut affirmer néanmoins qu'en somme Mélanchthon a eu de toute sa vie une certaine prédilection pour le pouvoir des évêques. En 1543, il déclara de nouveau à plusieurs reprises qu'il reconnaîtrait intégralement le pouvoir des évêques, qu'il accepterait une forme hiérarchique et qu'il se soumettrait même au pape, si celui-ci voulait accepter la réforme et se conformer à l'Évangile. Mais on le sait, Mélanchthon ne parvint pas à dominer la situation. Il ne parvint pas ni à réformer l'épiscopat romain ni à le relever au sein de la Réforme. Il a donc dû investir le ministère évangélique de toutes les prérogatives évangéliques de l'épiscopat. L'essentiel pour lui était que les ministres fussent fidèles au point de vue scripturaire dans l'exercice de leurs fonctions. Il les voulait instruits, mais avant tout fidèles (cf. *Loci theol. ed Augusti*, p. 160; *Corpus Ref.* I, 171; II, 274; III, 184; IV, 544; V, 149-603; VI, 603; VII, 840).

c) Zwingli.

La réformation en Suisse, comme celle en l'Allemagne, fut une protestation contre l'Église cléricale dans laquelle le pape et son clergé constituent à eux seuls l'Église.

L'Église, pour Zwingli comme pour Luther, est la communauté des saints unis par le Saint-Esprit dans une même foi. Le pape, dans cette Église, n'est pour Zwingli pas plus que tout autre chrétien; les évêques ne sont pas des médiateurs, le Saint-Esprit et la Parole seuls peuvent opérer la foi et le salut; quiconque enseigne autrement est un séducteur, et relève de l'antichrist. Zwingli, en ce point en contradiction avec Calvin, admet que les laïques, en cas de nécessité extrême, peuvent, en vertu de leur sacrificature, administrer le baptême; il veut aussi que chaque laïque puisse lire et interpréter la Parole; mais il proteste contre toute idée d'un interprète infaillible. La puissance des clefs, selon Zwingli, appartient également à tous les fidèles.

Toutefois le réformateur de Zurich n'entend amoindrir par là, ni la dignité, ni la nécessité, ni le caractère du ministère ecclésiastique. Il admet la nécessité d'un ministère, tout en reconnaissant pleinement les droits de la sacrificature. « Nous sommes tous prêtres, dit-il, mais nous ne sommes pas tous des apôtres et des évêques. » Le pasteur, pour lui, est bien l'ambassadeur de Christ, non pas organe d'une communauté quelconque, mais envoyé immédiat de Christ, en qui Zwingli reconnaît la seule vraie source du ministère évangélique. Le véritable signe auquel on reconnaît que le ministre vient de Dieu, c'est lorsqu'il enseigne la vraie doctrine. Le ministre qui est docteur, prédicateur, envoyé de Dieu pour faire connaître sa volonté salutaire, est en même temps le modèle de la communauté. Et c'est à cette dernière qualité que Zwingli attache surtout une grande importance, si grande que la pureté de la vie semble l'emporter encore chez lui sur la pureté de la doctrine. Luther veut

bien aussi que le ministre mène une vie exemplaire, mais il n'en fait pas comme Zwingli une des fonctions du ministère.

En présence des idées baptistes sur le saint ministère, Zwingli se prononça encore contre les prédicateurs nomades qui troublaient les communautés en se disant envoyés de Dieu et qui altéraient la doctrine ; il exigea que les prédicateurs fissent des études.

Aux communes il accordait le droit de renvoyer un pasteur qui ne voulait pas faire son devoir. Il ne reconnaissait donc pas au saint ministère de caractère indélébile, tout comme il repoussait toute idée de caste. Comme il reconnaissait encore au peuple chrétien le droit de se révolter contre toute autorité qui n'était pas chrétienne, on conçoit qu'à plus forte raison ce peuple devait jouir de ce droit contre un pasteur qui ne l'était pas !

D'autre part, tout le monde, selon lui, dans un pays chrétien, doit être soumis à la Parole. Dans une communauté ainsi soumise, le maire et les conseillers municipaux serviront de conseil d'Église, et devront, lorsqu'il s'agira d'adresser vocation à un pasteur, représenter la communauté et faire l'élection à sa place ; tout au plus on demandera à la communauté un consentement tacite. La communauté n'avait donc qu'un droit de pure forme, l'élu du conseil lui était présenté par un agent du pouvoir laïque. On conçoit que Zwingli, qui dès l'origine s'est vu appuyé par le conseil et le peuple de Zurich, ait adopté un système pareil, et qu'il ait pu confondre ainsi le peuple sacrificiel avec le peuple civil.

Quant aux fonctions du ministère, voici en quoi elles consistent : le pasteur n'est pas dignitaire, mais serviteur de la communauté. Il prêche, il visite les ma-

lades, il distribue les aumônes etc., il est en un mot l'homme qui, ayant plus d'expérience et de capacité que les autres, leur sert d'évêque et de gardien. Zwingli l'appelle de préférence le *berger des âmes*, voulant indiquer par là qu'il n'accorde au pasteur aucune domination sur le troupeau. Le ministère ecclésiastique ne doit avoir d'aucune manière une puissance temporelle etc.; ce n'est pas à lui que revient le gouvernement d'Église, c'est au magistrat. Toutefois jamais un bon berger ne se taira par crainte des hommes; en présence des vices et des désordres publics il ne reculera devant aucun danger, et dira la vérité même aux princes. L'amour et la confiance en Dieu sont les deux grandes vertus du ministre.

Zwingli admet encore des conseils presbytéraux qui exerceront une espèce de censure; toutefois cette charge encore est plutôt civile qu'ecclésiastique.

L'autonomie de l'Église n'était donc pas dans les principes de Zwingli, et sous ce rapport il se distingue essentiellement de Calvin (cf. *Œuvres de Zwingli, Éd. de Schuler et Schulthess* I, 42. 140. 178. 198. 307. 334. 340. 414; II, 304 sq. 334; III, 471. 215 sq. 339).

d) **Calvin.**

Calvin, au livre IV de ses *Institutions*, parle de la constitution de l'Église. Pour lui l'Église est, comme dans le symbôle des apôtres, « la communion des saints » et même « la mère des croyants; » car la nature de l'homme est à tel point corrompue, que, sans une mère spirituelle, nous ne serions jamais engendrés et élevés à salut. Calvin, en ce sens, admet même avec Rome le fameux : « Hors de l'Église point de salut; » mais seulement en tant que l'Église est la dispensatrice visible des

biens spirituels, et non à cause de son organisation extérieure. L'Église pour Calvin est tout d'abord là où il y a un ministère annonçant la doctrine pure de la Parole de Dieu et administrant les sacrements scripturairement. Il défend de sortir de l'Église visible aussi longtemps qu'elle possède un ministère fidèle.

Calvin combat la prêtrise du romanisme avec tout autant d'énergie que Luther ; il regarde Jésus-Christ comme l'unique prêtre et l'unique sacrifice. En Christ tous les vrais chrétiens sont prêtres et font partie du clergé ; leurs sacrifices, par leur communion avec Christ, sont agréables à Dieu. Il faut distinguer entre le sacrifice de Christ et celui de la sacrificature : celui de Christ a seul une puissance expiatoire. Toutefois Calvin limite le sacerdoce du Nouveau Testament aux seuls élus qui sont les prévilégiés de Dieu.

Quant à la nécessité d'un saint ministère, Calvin l'admet pleinement ; il distingue même plusieurs ministères et les élève au rang d'institutions divines, auxquelles il commet seul les fonctions ecclésiastiques. Le ministère extraordinaire des apôtres ayant disparu, il n'y a plus, selon Calvin, que le ministère ordinaire des docteurs, des pasteurs, des anciens et des diacres. Les premiers veillent à la pureté de la doctrine ; les pasteurs ont pour mission de prêcher l'Évangile, d'administrer les sacrements, d'exercer la discipline ecclésiastique ; les anciens ont pour tâche la censure des mœurs, et les diacres l'administration des aumônes. Quant aux laïques, Calvin ne leur accorde aucun droit pastoral quelconque, pas même de baptiser les enfants dans des cas extrêmes. Calvin dit encore que, bien qu'il serait parfaitement loisible à Dieu d'accomplir les élus en un clin d'œil, il

a choisi à cette fin le saint ministère et lui a confié cette tâche. Aussi demande-t-il que les fidèles aient à leur égard un esprit entièrement soumis et docile. le ministère étant le véritable nerf qui soutient tout le corps de l'Église. Le ministère est chargé jusqu'à la future apparition de Christ du gouvernement de l'Église, il est l'organe visible du Seigneur, il représente Dieu sur la terre, non pour régner sur l'Église à la façon du clergé papal, mais pour la servir.

On le voit, Calvin donne au saint ministère une tout autre signification dans l'Église que Luther et que Zwingli, c'est une autorité *surnaturelle* et indispensable à l'Église, tout aussi indispensable au point de vue spirituel, que le manger et le boire au point de vue matériel. Elle occupe le premier rang dans son système, tandis que chez Luther il n'y a pas trace d'un ministère représentant Jésus-Christ sur la terre ; c'est la sacrificature universelle qui représente le Seigneur. De même Calvin fait à sa manière du corps des ministres des successeurs des apôtres.

La vocation du ministre de la Parole, selon Calvin, est intérieure et extérieure. Cette dernière est nécessaire. elle fait le vrai serviteur de l'Église. Quant au droit d'élection, il le confie, il est vrai, au conseil des anciens qui gère les intérêts de la communauté en tant qu'il veut que ce conseil donne son assentiment, mais l'élection proprement dite se fait par le corps des ministres. La communauté ne conserve dans le système de Calvin qu'un droit de réclamation, qu'elle pouvait exercer pendant huit jours. Il cite à l'appui de cette méthode avec beaucoup d'à propos un Concile de Laodicée et l'autorité de saint Cyprien. Calvin n'est donc pas favorable à la

constitution démocratique, bien qu'elle fût très en honneur dans le milieu où il travaillait; mais il est certain qu'il reconnaissait encore les droits de la communauté, en ce sens qu'il ne lui imposait pas de vive force un ministre qui n'avait pas son assentiment.

L'ordination dans le système de Calvin consistait dans l'imposition des mains. Elle ne se fonde pas sur une prescription divine : c'est une institution utile, mais elle n'a pas la valeur d'un sacrement. Le conseil presbytéral doit seul l'administrer.

Le gouvernement de l'Église, dans le système de Calvin, appartient essentiellement aux pasteurs en tant qu'organes du saint ministère et consiste dans les trois fonctions suivantes : *doctrina, juridictio, leges ferendæ*. La doctrine sera conforme à la Parole de Dieu, et c'est dans cette fidélité scripturaire que consiste la dignité du ministre. La juridiction s'exerce par des admonitions faites en secret, par la cure d'âme, où le pasteur se fera aider par les anciens.

Calvin est l'auteur d'une nouvelle hiérarchie protestante toute légale et à peine tempérée par de faibles droits qu'il donne à la communauté; elle n'a pas, comme dans le système papal et épiscopal, une autorité sacramentelle, mais une autorité doctrinale; le saint ministère interprète la Parole et fixe la doctrine. Calvin aurait aussi volontiers admis le système épiscopal, si les évêques avaient voulu consentir à exercer leurs fonctions d'une manière évangélique, car une pareille organisation lui paraît naturelle et même nécessaire dans l'intérêt du bon ordre et de l'unité de l'organisation. Il reproche aux évêques de n'être pas les vrais successeurs des apôtres, et ne demanderait pas mieux que de maintenir ou d'établir la vraie succession apostolique.

Le système de Calvin pèche évidemment par la base; il ne reconnaît pas assez les droits de la sacrificature; aussi Calvin a-t-il besoin du bras séculier pour le maintien de son système; il renonce donc à l'autonomie de l'Église.

Cependant il avait des vues assez larges pour comprendre que l'Église ne pouvait pas avoir partout la même organisation, et que les grands pays avaient besoin d'une autre constitution ecclésiastique que les petites républiques. Aussi conseilla-t-il au roi de Pologne de combiner dans ses États le système épiscopal avec le système presbytérien. C'est aussi en ce sens qu'il écrivit en Angleterre.

§ 3. *La doctrine du saint ministère telle qu'elle a été fixée dans les différentes Églises.*

a) Église romaine.

Si c'est un mérite d'être conséquent, nulle Église plus que la romaine n'a certainement ce mérite. Elle s'est proposé d'être un institut à salut tout théocratique, et de transmettre à ce titre le salut qui en est Christ d'une manière toute légale au monde et aux simples fidèles. Elle veut accomplir la destinée qu'elle s'était proposée.

Dans le système romain, le prêtre, ayant à reproduire journellement le sacrifice expiatoire de Christ, devenait véritablement par là même un médiateur, et le clergé formait l'Église *représentative*. Ayant la puissance d'accomplir le *mysterium terribile* de la transformation du pain et du vin en vrai corps et sang de notre Seigneur, le prêtre devait naturellement avoir à cette fin des dons spéciaux surnaturels. Ces dons, matériellement communiqués aux apôtres par le Seigneur, ont été transmis de la même

manière à leurs successeurs, aux évêques, et sont transmis par eux aux prêtres. C'est par l'ordination que ce privilége est communiqué; c'est par elle que l'Église a été fondée et qu'elle se maintient et se propage. On peut bien monter en grade en commençant par être prêtre, mais l'épiscopat n'est pas une émanation de la simple prêtrise; la prêtrise est au contraire une émanation de l'épiscopat. Quant à l'évêque, il ne peut être consacré que par l'épiscopat, c'est-à-dire par trois de ses représentants et par le siége papal qui confirme. L'ordination, conférant des dons si puissants et des priviléges si considérables, a naturellement dans l'idée romaine la valeur d'un sacrement. Elle imprime un caractère *indélébile;* c'est par elle qu'on devient véritablement *prêtre*.

Le pouvoir des clefs ayant été également transmis par le Seigneur à saint Pierre et par lui à ses successeurs, est pareillement un privilége acquis au saint siége, qui seul peut le transmettre à d'autres. Ce pouvoir consiste à lier et à délier. Cependant ceux que l'Église lie, ne laissant que de devenir dangereux pour elle, comme elle ne répand pas elle-même le sang, elle peut les livrer au bras séculier qui en fait justice.

La Parole a besoin d'un interprète, c'est ce que l'Église romaine a pu prouver sans peine; mais comme l'interprétation est encore un don particulier du Saint-Esprit, le saint ministère possédant seul ce don, est aussi le seul interprète autorisé de l'Écriture sainte, et l'autorité qui décide en dernière instance, c'est le pape.

L'Église, par cela même qu'elle se divise en de nombreux embranchements dans l'intérêt de l'ordre et d'après un précédent donné par le Seigneur lui-même, qui a institué Pierre le premier des apôtres, a besoin de se

concentrer en une vaste unité; de là la papauté et les nombreux ordres et degrés de prêtres. A la tête de ces ordres se trouve l'épiscopat; à la tête de l'épiscopat le pape, qui est le représentant de Jésus-Christ, le chef visible de l'Église; et le grand moyen de perpétuer cette hiérarchie tout organisée, c'est l'institution du célibat des prêtres, qui les détache de toute nationalité.

L'Église romaine connaît, elle aussi, le sacerdoce universel de tous les vrais fidèles consacrés par le baptême et offrant à Dieu des sacrifices de foi et d'amour, elle l'appelle le *sacerdotium internum*; mais ce sacerdoce est complétement absorbé par le *sacerdotium externum*, qui est en même temps la *Ecclessia imperans*. A ce point de vue le *sacerdotium internum* ne pourra jamais être une sacrificature réelle, puisque l'accès auprès de Dieu ne lui est possible que par la médiation de la sacrificature externe. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit ne saurait non plus avoir une efficace en présence de cette foi et de cette doctrine de commande. Car dans ce système romain, l'œuvre expiatoire de notre Seigneur est illusoire pour quiconque refuse de faire usage de l'institution romaine. Le sacrement, à cause de cela même, ne peut être qu'un *opus operatum;* le sacerdoce externe et visible a seul qualité de réitérer, sans verser le sang, le sacrifice sanglant de Jésus-Christ; le prêtre enfin est absolument indispensable pour qu'on confesse ses péchés à Dieu et qu'on reçoive l'absolution.

En un mot, tout le ministère du Christ, sa prophétie, sa sacrificature et sa royauté, sont entre les mains du prêtre. Les communautés dans le système romain n'ont aucun droit de vocation et d'élection. C'est le sacerdoce qui édifie le corps de Jésus-Christ; toutes ses grâces

sont entre ses mains, et c'est par ordre hiérarchique qu'elles se transmettent aux laïques.

Voilà en peu de mots le système romain, tel qu'il résulte des livres doctrinaux et des symboles de l'Église romaine et surtout de celui du Concile de Trente (cf. *Conc. Trid.*, sess. XXIII, cau. 3; IV; VI, can. 7, 14, 29; VII; XII; XIV, can. 2, 6-7, 9, 10, 11. — *Catéch. rom.*, part. I., cap. I, 10, 11, 12; II, 7, 28; part. II, cap. VII, 23; I, 26).

Pour justifier ce système, l'Église romaine en appelle à des passages puisés dans les deux Testaments; elle rapporte à son sacerdoce toutes sortes de passages quels qu'ils soient de la Bible et les interprète à sa façon, et là où l'Écriture lui fait défaut, elle en appelle à la tradition.

b) Église évangélique luthérienne.

Les livres symboliques de l'Église luthérienne demandent tous que le mandat donné par le Seigneur aux apôtres soit confié à des ministres. Ils se fondent en ceci sur l'autorité du Seigneur, qui, en instituant les apôtres, a prescrit à son Église de confier à toute époque le saint ministère à des personnes qualifiées. Dieu lui-même a de tout temps institué des ministres avec la mission de prêcher sa parole; c'est le moyen perpétuellement employé par le Saint-Esprit pour amener à la foi. La présence de moyens de grâce nécessite d'ailleurs un ministère, mais ce ministère n'est attaché ni à tel lieu ni à telle personne.

L'état clérical, dans le système luthérien, ne se distingue pas essentiellement de l'état laïque; il n'y a pas de caste privilégiée, pas de prêtrise proprement dite, et

c'est bien l'Église dans son ensemble qui dispose des ministères. Le pouvoir des clefs n'est pas le privilége absolu du saint ministère ; il ne lui revient de droit que l'exercice public de ce pouvoir, droit que pourra exercer le laïque lui-même dans des cas de nécessité extrême ; ces cas se présentent dans des temps de déchéance, lorsqu'on refuse l'ordination à des ministres fidèles, ou lorsqu'une communauté est isolée. C'est à la communauté que revient alors le droit d'élection et de vocation, mais le ministère ecclésiastique y peut coopérer. L'ordination par des ministres en fonctions fait partie de cette coopération ; elle n'est toutefois pas une institution divine, elle ne sert que de confirmation à une vocation faite dans les règles, elle consacre au service de Dieu celui à qui il a été adressé appel, elle lui impose des devoirs, lui fait des promesses de bénédiction s'il est fidèle ; mais, comme acte ecclésiastique, elle ne confère aucun don.

Nos livres symboliques ne limitent pas le droit de consécration aux seuls évêques, ils le revendiquent à chaque pasteur. Seulement, par mesure d'ordre, ce droit peut demeurer aux évêques, et ce n'est qu'en cas d'infidélité de ces derniers, qu'en vertu d'un droit inhérent à la sacrificature universelle, le pasteur ou tout autre laïque pourra consacrer des ministres.

Les fonctions du ministère ecclésiastique sont les suivantes : la prédication, l'administration des sacrements et l'exercice du pouvoir des clefs. C'est sur ce dernier pouvoir que l'Église luthérienne fonde aussi sa discipline ecclésiastique.

Elle veut bien ensuite accorder à ses ministres la dénomination de *prêtre*, pourvu qu'on ne dénature pas le sens de ce mot. Voici, du reste, d'autres noms dont

elle les revêt : elle les appelle *évêques*, *prédicateurs*, *pasteurs*. *Jure divino*, il n'y a point de différence ni de rang ni de dignité entre les ministres, mais *jure humano* les fonctions peuvent être diversement distribuées. Les mesures et les prescriptions, qui sont d'intérêt commun, doivent être prises par des synodes ou des conciles. C'est, d'après nos livres symboliques, une doctrine du diable, d'après laquelle le pape s'arroge un droit supérieur à celui des conciles ; c'est se faire Dieu, disent-ils, et se soustraire au jugement de l'Église. Quant aux articles de foi, l'Église doit se soumettre aux décisions des évêques, lorsqu'elles sont conformes à la Parole de Dieu ; toute autre ordonnance ne peut lier les consciences (cf. A. C., art. 7-8, *Sm. art. im Anhang*).

c) Église réformée.

Les livres symboliques de l'Église réformée, tout en reconnaissant d'un commun accord que la vraie Église a pour marque la catholicité, s'accordent aussi à reconnaître que l'Église romaine n'est pas la vraie Église catholique. Ils rejettent les formes lévitiques ou judaïques du culte et proclament le sacerdoce universel de tous les vrais croyants. Toutefois l'Église réformée professe sur les prérogatives de la sacrificature des idées plus étroites que l'Église luthérienne, en ce sens qu'elle n'accorde pas aux femmes le droit de baptiser, même dans un cas d'urgence ; Calvin et les Agendes réformées vont jusqu'à refuser ce droit à tout laïque quelconque et ne l'accordent qu'aux seuls ministres. Cela s'explique par le fait que l'Église réformée attache moins d'importance au baptême des enfants que l'Église luthérienne ; cependant il est aussi bien clair que l'idée qu'elle se fait du ministère ec-

clésiastique est beaucoup plus cérémonielle, et par conséquent faussée au point de vue de l'Évangile.

Il y a plus : les laïques, hormis le cas d'extrême urgence et dans les temps de persécution, n'ont pas *le droit*, au point de vue réformé, de vaquer à aucune fonction publique dans l'Église. L'Église luthérienne, on se le rappelle, n'interdit les fonctions publiques aux laïques que par mesure d'ordre et de convenance.

Le gouvernement de l'Église, selon l'Agende de Genève, est confié à des pasteurs, à des docteurs, à des anciens et à des diacres ; car le calvinisme voit dans le diaconat comme dans le ministère une institution divine. La Confession belge et l'Église écossaise donnent également à l'organisation des ministres ecclésiastiques la valeur d'institutions divines. Il en est de même de l'Église anglicane ; mais, en vertu de l'origine de cette Église, sa forme hiérarchique se rapporte le plus de celle de Rome.

Quant à l'institution humaine, elle se fait par voie d'*élection*. Genève investit le corps des ministres du droit électif, et fait alors confirmer par le magistrat du consentement de la communauté. Les disciples de Calvin ont cependant, sous ce rapport, manifesté des tendances plus libérales chaque fois qu'ils n'ont pas été sous son influence directe. La confession helvétique admet des élections au deuxième degré. Le premier essai d'un système d'élection franchement démocratique se trouve dans l'Agende presbytérale de Jean de Lasco, rédigée pour servir aux réfugiés de la Néerlande établis en Angleterre. Cette Agende, qui distingue entre les anciens prêchant la parole et ceux annonçant la discipline, fait élire les pasteurs par le moyen du suffrage universel. Après huit

jours de réflexion, il y a une première assemblée populaire en quelque sorte préparatoire, réunie dans un but de simple exhortation; puis on passe à l'élection définitive, qui est entourée d'autres précautions encore, témoignant de l'esprit sérieux et sanctifié qui devait procéder à cette élection. Dans les Églises françaises cependant ce sont les synodes ou les consistoires qui choisissent, et les communautés n'ont qu'un droit de refus. Dans l'Église wallonne, le saint ministère désigne le candidat et les fidèles le nomment.

Dans l'Église anglicane la communauté ne prend absolument aucune part à la nomination de ses pasteurs ou de ses anciens, elle n'a pas même un droit de *veto*.

L'*ordination* dans les livres symboliques de l'Église réformée prend sa place après l'élection. La confession helvétique lui refuse décidément le caractère sacramentel; le droit d'imposer les mains appartient, d'après elle, non-seulement aux pasteurs, mais aussi aux anciens. L'Église de Genève remplace l'ordination par l'engagement solennel de fidélité pris par le nouveau pasteur en présence de la communauté réunie. Dans l'Église anglicane, la constitution, on le sait, étant complétement épiscopale, l'ordination a aussi ce caractère.

Quant à l'*ordre hiérarchique*, l'Église réformée, moins l'anglicane, n'en reconnaît aucune. La *discipline ecclésiastique* est mise entre les mains des ministres, mais elle est modérée par le pouvoir des anciens, qui y participent à égal droit, au point de l'exercer même sur les ministres.

§ 4. *Les vues sur le saint ministère à la fin du seizième et au dix-septième siècle.*

Les *Agendes* reproduisent, sous bien des formes différentes, les mêmes notions sur le ministère ecclésiastique, que celles qui sont exposées dans les confessions de foi luthériennes; partout le saint ministère se trouve à la base de la constitution ecclésiastique. Il est considéré généralement comme une institution du Seigneur, comme un don de la miséricorde de Dieu; Dieu étant un Dieu d'ordre, il a institué le saint ministère dans des desseins de haute sagesse et d'amour. Exalter cette institution pour en montrer l'excellence au point de vue divin, et déterminer le mode d'appel et de consécration au point de vue humain, tel est le but que se proposent les diverses Agendes. Le droit et le devoir de convoquer des ministres est généralement revendiqué à l'Église, et en son nom au gouvernement de l'Église. Toutefois on réserve aussi aux communautés dans la plupart des Agendes une part quelconque dans l'élection des pasteurs, tandis que le gouvernement de l'Église conserve le droit de présentation, de confirmation et d'ordination.

Les *auteurs dogmatiques de l'orthodoxie*, poussés par les nombreux abus du gouvernement ecclésiastique et par le triste état religieux des communautés, ont commis la faute de s'occuper presque exclusivement des prérogatives du saint ministère. A les entendre, on croirait que la rémission des péchés ne saurait être obtenue que par l'intermédiaire des ministres. Quant au droit d'élection, les anciens théologiens dogmatiques l'abandonnent à l'Église, mais ils ont soin d'ajouter que l'Église ne réside pas seulement dans l'élément laïque, mais aussi

dans le saint ministère et dans la magistrature. Pour l'ordination, à dater de Mélanchthon, il y a une tendance de plus en plus marquée de lui attribuer la vertu de communiquer des dons du Saint-Esprit indispensables à tout homme voulant accepter les fonctions du ministère. C'est surtout Hollaz qui a développé cette idée, mais elle germe chez ses devanciers et est maintenue par ses successeurs.

Le droit écclésiastique commença à être formulé à l'époque de la paix d'Augsbourg (1555). A la base de ce droit on trouve désormais la distinction entre le *status politicus*, *ecclesiasticus et œconomicus* (magistrats, ministres et pères de familles), comme autrefois on distinguait entre clergé et laïques. Au saint ministère incombait le droit de prêcher la Parole et d'administrer les sacrements; au magistrat le *jus circa sacra*, mais seulement en tant qu'évêque titulaire et non comme administrateur du pouvoir civil. Le *jus in sacris* appartenait exclusivement aux ministres, et le magistrat ne pouvait l'exercer que de leur consentement. C'est en outre le devoir du magistrat de veiller au maintien de la saine doctrine; les synodes et les consistoires sont les organes de droit qui procèdent à l'organisation intérieure. Chaque pasteur devant être gardien de la pure doctrine, c'est par l'effet même de cette tâche particulière qu'on leur reconnaissait, que les ministres étaient entraînés à une polémique souvent aride qui finit par les compromettre dans l'opinion, comme s'occupant plutôt des questions de controverse que de ce qui donne la vie. Il y avait là un germe de décadence pour l'Église luthérienne, qui risquait de devenir théologienne de chrétienne qu'elle était.

La doctrine sur le ministère ecclésiastique, telle qu'elle était enseignée alors, couvrait en quelque sorte le pasteur d'une impunité complète. Sa personne, quelle qu'elle fût, était à l'abri de toute atteinte à cause de son ministère. Luther avait soutenu tout le contraire. Le magistrat et le saint ministère concentraient en eux tous les pouvoirs, et la sacrificature proprement dite ne comptait plus pour rien; elle n'avait plus que des devoirs, elle avait perdu ses droits.

C'est alors que le chef invisible de l'Église l'arracha encore une fois à son état de torpeur. Il suscita d'abord Val. Andreæ, qui dans son Ménippé fut comme une verge de Dieu flagellant tous les abus et mettant à découvert dans sa République chrétienne toutes les plaies qui défiguraient l'Église de Dieu; et tout cela avec une énergie si rare, que Spener et Herder attachèrent plus tard un grand prix à ce noble dévouement d'Andreæ. Ce fut bien lui, ainsi que Grossgebauer et Arndt qui frayèrent le chemin à Spener.

§ 5. *La doctrine du saint ministère au dix-huitième siècle.*

Spener n'est ni un second réformateur ni un homme déchu des principes de la réforme luthérienne. La grande tâche qu'il s'était proposée de concert avec Jean Arndt et avec son devancier Val. Andreæ fut de ramener l'Église par les voies de la pénitence au premier amour. Or dans ce but il apprécia avec une mâle franchise l'état de l'Église. Loin de briser avec un temps passé, il s'efforça comme Luther de ménager des transitions faciles et de relever le droit acquis; son opposition à l'abus n'en

fut pas moins très-décisive et très-énergique. Il n'appelait pas l'Église une Babel, mais il affirma que méconnaître les droits des fidèles de cette partie si considérable de la sacrificature, c'était s'associer aux péchés de Rome. Il se plaignait ensuite de la Césaropapie dans les pays protestants, et revendiqua, sa vie durant, les droits de la communauté, exhortant d'un côté les fidèles à la patience, et les préservant de l'autre de la tyrannie des princes et des docteurs.

La préface de son livre « *Pia desideria*, » publié en 1675, livre qui a servi en quelque sorte de foyer à tous les débats que les temps postérieurs ont vu surgir, annonce la tâche que s'était proposée Spener. Répandre avec profusion la Parole de Dieu, enseigner d'une manière plus pratique la doctrine salutaire, établir d'autres réunions religieuses encore que celles du culte officiel, une polémique plus sage, une pédagogie différente dans la manière d'élever les jeunes ministres, une meilleure méthode de prédication, c'est là le résumé des exhortations renfermées dans ce livre. C'est là aussi que Spener appuie surtout avec une grande force et une grande énergie sur la doctrine du sacerdoce universel de tous les vrais chrétiens. En ce point aussi Spener eut une grande ressemblance avec Luther; les flèches décochées par ce dernier contre la hiérarchie romaine, Spener les lança contre la hiérarchie froide et desséchée qui s'était peu à peu imposée à l'Église luthérienne. Arracher le peuple à son état de torpeur, à l'ignorance et au vice, le porter à s'occuper des saints intérêts de l'âme et à travailler au bien spirituel de tous, rendre le clergé plus humble et plus traitable vis-à-vis des laïques, exhorter ces derniers à vaquer dans leurs maisons et en hommes

privés aux différentes fonctions de la sacrificature, telle fut à l'instar de Luther l'œuvre de Spener. Il s'attacha à faire du laïque l'auxiliaire utile du pasteur, sans vouloir par là infirmer les prérogatives du saint ministère et le bon ordre ecclésiastique. Si la sacrificature, dit-il, fait son devoir, le ministère du pasteur, qui est en quelque sorte son directeur et son frère aîné, en deviendra plus facile.

A cet effet Spener avait organisé des réunions domestiques (*collegia pietatis*) qui lui portèrent beaucoup d'ombrage. Comme on s'attachait de tous côtés à les discréditer, Spener entreprit de justifier ces pieuses réunions, en publiant un ouvrage qui depuis n'a cessé d'être lu et répandu avec profusion, intitulé : « *Das geistliche Priesterthum aus göttlichem Wort kurz beschrieben*, 1667; » il est écrit en forme catéchétique. A l'instar de Luther, Spener fait consister les fonctions de la sacrificature dans l'oraison, dans le sacrifice et dans l'annonce de la Parole de Dieu, sans cependant lui permettre des fonctions publiques. La Parole de Dieu doit servir de pierre de touche à chaque membre de l'Église; c'est par son moyen qu'il doit examiner l'enseignement du docteur, afin de ne pas tomber sous la dépendance et sous l'autorité des hommes. De plus, l'administration des sacrements appartient à la sacrificature; dans les cas d'extrême nécessité, chaque sacrificateur doit baptiser; quant à la sainte Cène, plutôt que d'en confier l'administration à des laïques, on attendra la présence d'un ministre.

Dans un autre écrit « *Sur la liberté des croyants* » publié en 1691, Spener s'élève avec la plus grande énergie contre toute autorité et toute médiation humaine. Le

saint ministère, dit-il, n'a pas de pouvoir sur les consciences, il n'a qu'un mandat; et ce mandat, c'est l'enseignement de la Parole de Dieu. Il n'a pas le droit d'imposer aux consciences des fidèles des mesures non prescrites dans la Parole de Dieu, ni de décider par lui seul des points de litige soumis à l'appréciation de la communauté entière, ni de soumettre les consciences aux décrets de son autorité privée. Cela s'appelle selon Spener du papisme.

Voilà les vues de Spener sur le saint ministère; elles sont conformes aux principes de la réformation. Aussi l'influence de ce théologien s'est-elle puissamment fait sentir; l'Église a eu, dans ce siècle du moins, grand nombre de bons pasteurs et de laïques zélés. Au point de la doctrine surtout, ce grand homme a eu une belle mission à remplir, et il s'en est fidèlement acquitté; on ne saurait le rendre responsable des écarts connus sous le nom de *piétisme*, qui ont été très-nuisibles à l'autorité du saint ministère.

Du vivant de Spener déjà, toutes sortes de gens, même dans les rangs de la domesticité, se mêlèrent de l'enseignement. Un zèle souvent charnel succéda au dogmatisme d'une orthodoxie souvent engourdie et desséchée, et le piétisme prêtant alors à l'esprit négatif, devint peu à peu démolisseur. Trop souvent les pasteurs « régénérés » avaient bien plus l'esprit de l'école que l'esprit de lumière, de vérité et d'amour qui jaillit des saintes Écritures. Un subjectivisme effréné gagna les cœurs, et des tendances séparatistes en furent plus d'une fois la suite. L'Église militante fut décriée comme une Babel qu'il fallait abandonner. On entendait de la bouche des piétistes des assertions, telles que : « Le confessionnal

« est une institution humaine, » « la sainte Cène n'opère « pas la rémission des péchés, » « le régénéré ne saurait « plus pécher, » « chaque fidèle comme membre de la sa- « crificature a le droit d'enseigner publiquement, » « on ne « saurait être théologien à moins d'être régénéré » (dans le sens piétiste). Tout pasteur qui ne présidait pas de conventicule était réputé être un incrédule et un homme non converti.

Spener, quant à ce dernier point, s'était toujours exprimé avec la plus grande réserve. Il ne disconvient pas que la conversion et une vie exemplaire sont d'une grande utilité au pasteur, pour rendre son ministère fécond et béni, mais, ajoute-t-il, l'efficace de la Parole de Dieu et des saints sacrements ne s'attache pas à la personne de l'officiant ; la grâce opère même par le moyen d'un organe et d'un instrument vicieux. Toutefois les vices de l'instrument ne sauraient être couverts non plus par les prétendus dons inhérents au saint ministère.

C'est précisement à ce sujet que s'engagea, après la mort de Spener, une discussion entre l'orthodoxie et le piétisme. La première, en se basant sur l'art. 8 de la Confession d'Augsbourg et en s'autorisant du nom de Hollaz, plaida la cause du saint ministère; le saint ministère, disaient les *orthodoxes*, couvre la personne du ministre, mais la personne ne couvre pas le ministère, et les moyens de grâce conservent leur pleine efficace, quels que soient les défauts du ministre. Les *piétistes* par contre accordaient bien que des grâces particulières incombent au saint ministère, mais à la condition seulement que le ministre soit régénéré, et cela dans le sens qu'ils attachaient à ce mot. Il donnèrent sous ce rapport dans l'erreur donatiste et dans celle de Schwenkfeld et d'autres Illuminés. La

Faculté de Rostock, en 1704, a pu citer, comme venant de la bouche des théologiens de Halle, des assertions comme les suivantes: « un pasteur non régénéré doit être « fui comme un loup, les dons qu'il peut avoir pro- « viennent de la nature ou du diable; tout son ministère « est maudit. »

Il est évident que, d'après cette manière de voir, le ministère et les moyens de grâce perdent, dans la personne du ministre irrégénéré, la valeur objective que pourtant le ministère doit conserver chaque fois qu'il est l'organe de la vérité scripturaire. Sous ce rapport donc, le piétisme, on ne saurait le contester, donna dans une grave erreur. Sans vouloir nier l'action éthique souvent très-puissante qu'exerce la foi vivante du pasteur vis-à-vis de la communauté, il n'est que trop vrai qu'en limitant l'action du saint ministère au ministre régénéré, le piétisme a fait déprécier aux yeux de la communauté le saint ministère et qu'il l'a mis en suspicion. Il est également incontestable que la tendance piétiste a fait douter de la nécessité même du ministère ecclésiastique.

Aussi dans la suite des temps, et en suivant les traces du piétisme, on en vint peu à peu à exagérer tellement les pouvoirs de la communauté, que de plus en plus l'idée du saint ministère fut dépréciée jusqu'au rang d'un simple service rendu à des majorités quelconques dans des communautés d'un nouveau genre. Ces communes n'étaient plus composées de prêtres et de sacrificateurs dans le sens de la foi, mais de gens auxquels manquaient à la fois et la vérité et la sainteté. Quant aux Églises, au commencement du dix-huitième siècle, elles n'étaient plus considérées que comme des sociétés mondaines ou purement civiles.

C'est au chancelier J. M. Pfaff de Tübingen, auteur du *Système collégial*, que revient le triste honneur d'avoir donné à cette tendance une forme scientifique dans la première moitié du dix-huitième siècle, pour sauvegarder la liberté de l'Église. Ce système fait passer l'autorité souveraine de l'Église du prince à la communauté ; le prince n'est plus dès lors que le fonctionnaire de l'Église. Cette dernière se réserve les *jura collegialia* et laisse au prince le *jus circa sacra*, en vertu d'un pacte en quelque sorte tacite. La démocratie prit donc la place de la Césaropapie. L'Église fut considérée depuis lors comme une société libre gouvernée par des synodes mixtes, le pasteur devint le fonctionnaire de cette société et reçut d'elle son mandat. Produit du suffrage universel, il était, si non l'esclave des majorités, du moins leur créature et par cela même asservi, avili, absorbé par elles, ou tout au plus toléré comme un legs inutile des anciens temps. Quel respect du reste le naturalisme et le matérialisme peuvent-ils avoir pour un ministère de la Parole révélée de Dieu? Or les sages du siècle et la classe cultivée de la société étaient en grand nombre plongés dans ces désolants systèmes. C'est tout au plus si l'on reconnaissait encore au ministère quelqu'utilité pour contenir les masses populaires. Au déclin du siècle dernier, bien des pasteurs se firent même les prêtres et les propagateurs de l'utilitarisme, se proposant comme but suprême de leur ministère de travailler à la prospérité terrestre de la bergerie de Christ. Véritables tribuns du peuple, leur tâche désormais était d'éclairer, de moraliser ceux qui par raison de pauvreté ne pouvaient pas faire leur éducation dans les théâtres, dans les cercles littéraires et dans les sociétés savantes. Plusieurs d'entre eux ambitionnèrent la gloire

de donner des leçons d'économie rurale et d'organiser des fermes modèles. Il est facile de reconnaître qu'on n'eut plus même l'idée d'un sacerdoce spirituel et royal, d'une sainte sacrificature, s'étendant à tous les chrétiens croyants. C'étaient autant d'idées mystiques et de figures orientales, dont chacun faisait justice à sa manière. Lumière, sagesse, vertu, telles étaient alors les expressions qui se trouvaient dans la bouche du grand nombre; mais on n'entendait plus guère parler ni de foi, ni de prière, ni de Parole de Dieu. La chaire chrétienne, au lieu de faire retentir les saints accents de la foi, avait dégénéré en chaire de démagogie, où le pasteur déclamait souvent de la manière la plus triviale les élucubrations de l'esprit charnel et les sottes conceptions du cœur naturel. Plus d'un conducteur spirituel regardait même comme une espèce de triomphe, s'il parvenait à démontrer aux chefs du naturalisme que l'Église et le saint ministère sont encore utiles à quelque chose, en tant qu'ils contribuent à ennoblir le peuple. Tel fut *Spalding*, théologien berlinois, qui en 1772 crut s'ériger en défenseur du saint ministère, en publiant son ouvrage : « *Ueber die Nutzbarkeit und Brauchbarkeit des Predigtamtes.* » *Gœthe* dans son « *Wahrheit und Dichtung,* » à l'endroit où il raconte ses aventures à Sessenheim, fait du pasteur de la campagne le sujet bien choisi d'une de ses idylles, et lui fait jouer un rôle qui n'est que trop le miroir du temps. Son pasteur est un homme d'une courtoisie très-naïve et d'un caractère très-gai, qui s'abandonne tout entier à ses instincts naturels, et dont la principale mission semble être dans cet abandon. On se rappelle aussi le portrait trop vrai que *Schleiermacher* fait du futur ministre dans son écrit « *Zwei unvergleich-*

liche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchwesens (1804). » Schleiermacher ne fait déjà plus des idylles, mais il soulève le voile d'une trop terrible réalité.

C'est ce ministère presque dégradé, déconsidéré, parfaitement inconscient de son mandat biblique, ne sachant ni projeter les lumières évangéliques, ni donner l'exemple des vertus chrétiennes, ni réveiller, ni convertir, ni sanctifier les âmes, ni les préparer à leur distinée future, que le dix-huitième siècle légua au dix-neuvième.

L'Église ressemblait à un corps meurtri et couvert d'ulcères, qui ne fut ni nettoyé ni pansé; et ce n'étaient pas des mains étrangères, mais celles de ses propres enfants qui l'avaient mise dans ce déplorable état. Les premiers germes de maladie s'étaient développés au milieu du dix-septième siècle, période classique, âge héroïque de l'Église à tant d'égards, mais ombrée par ce qu'on est convenu d'appeler l'orthodoxie morte. Le piétisme, malgré les efforts qu'il a faits pour guérir le mal qui rongeait ce corps de Christ, n'avait abouti qu'à rendre les plaies plus profondes et à déposer de nouveaux germes de maladie dans ce corps déjà si éprouvé. Le rationalisme suivait les traces du piétisme; mais moins religieux et surtout moins chrétien que lui, traitant avec dédain l'orthodoxie de l'Église et érigeant la raison en arbitre souverain en matière de foi et en maître sur la Parole révélée de Dieu, il confondit la philosophie avec la religion, la morale sociale avec la vie chrétienne, et acheva d'enlever au saint ministère son caractère évangélique et aux troupeaux leur caractère sacerdotal. L'Église risquait de plus en plus d'être transformée en une institution politique et mondaine, et le ministère évangélique en une fonction civile.

Toutefois il y avait encore quelques Jérémie versant des larmes dans le désert, quelques prophètes de bonne trempe prêchant la repentance; il y avait d'abord *Herder* qui, dans ses *Feuilles provinciales*, fut le premier à protester en 1774 avec indignation contre cette dégradation du saint ministère; il a écrit à ce sujet quelques pages fort éloquentes. Plus d'une de ses assertions prête certainement à la critique, mais on ne lui contestera ni le sérieux ni un sentiment de dignité et de profond respect pour le saint ministère.

Il y eut encore *Schleiermacher*, qui devint un des instruments d'un retour vers l'objectivisme; c'est là sa gloire que ne lui contestera personne, bien qu'il ne fût que l'homme de son temps. Il a la gloire d'avoir fait plus tard de la personne de Jésus-Christ de nouveau le centre unique de toutes les aspirations religieuses, et cela avec une chaleur qui a paru être comme un souffle de vie pour son époque.

Mais quelle tâche immense pour le dix-neuvième siècle! quelle œuvre de réveil et de réédification à accomplir!

Aussi plusieurs médecins se sont mis à l'œuvre et bien des systèmes ont été essayés; d'immenses efforts ont été tentés. Le *Darbysme*, le *Puséyisme*, le *Néo-luthéranisme*, le *Libéralisme*, la *Mission intérieure* ont rivalisé de zèle pour conjurer le mal. Mais avec les germes de maladie, inhérents à tous ces systèmes, il est bien évident qu'aucun d'eux n'a pu parvenir à opérer une complète guérison. Toutefois il y avait aussi plus ou moins dans chacun de ces systèmes des éléments de santé et de bien-être. L'Église et le ministère en ont su profiter.

§ 6. *Vues sur le saint ministère au dix-neuvième siècle.*

a) Le Darbysme et ses vues sur le ministère.

On croit généralement que le Darbysme rejette toute espèce de ministère : c'est une erreur. Ce qu'il rejette, c'est la forme actuelle du ministère ; mais il lui en substitue une autre qu'il prétend tirer de l'Écriture sainte. Voici la nature de ce ministère nouveau, ou plutôt ancien, selon Darby.

Pour bien comprendre les vues de la secte sur le sujet que nous étudions, il faut faire avec elle la distinction entre *dons* et *charges*.

Les *dons* ou *χαρισματα*, dans le système darbyste, sont des grâces spéciales que le Saint-Esprit communique à quelques fidèles pour l'édification de l'assemblée. Les auteurs sacrés parlent souvent de ces dons. Saint Paul, en particulier, y revient souvent dans ses Épîtres et en donne même trois listes fort remarquables.

1° 1 Cor. XII, 7-11. Neuf ministères : *Discours de sagesse, de connaissance, foi, guérisons, miracles, prophéties, discernement des esprits, glossolalie, interprétation de la glossolalie.* 2° Rom. XII, 6-8. Sept ministères : *Prophétie, ministère, enseignement, exhortation, distribution, présidence, aumône.* 3° Éph. IV, 11. Cinq ministères : *Apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs* et *docteurs.*

Ce sont ces dons qui forment véritablement le ministère ; aussi peut-on confondre les deux dénominations et les prendre l'une pour l'autre indistinctement.

Les ministères ou dons peuvent être considérés quant à la source d'où ils émanent, quant à l'individu qui les reçoit et quant à leur destination.

Le principe fécond du don, c'est le Saint-Esprit qui, outre le don commun à tous les chrétiens, en communique d'autres qui sont spéciaux, et cela dans l'intérêt de l'Église.

L'individu qui reçoit le don n'a pas besoin pour l'exercer de l'intermédiaire des hommes ; c'est le Saint-Esprit qui le transmet, c'est lui aussi qui le conduit et le dirige. Vouloir établir un autre juge que le Saint-Esprit, ce serait le plus sûr moyen de se priver du don. Sur ce terrain les hommes n'ont rien à voir ; c'est ce que prouvent abondamment les Écritures, qui ne prescrivent nulle part une consécration humaine autorisant l'exercice du don.

On objectera peut-être que donner une pareille liberté, c'est ouvrir la porte à tous les excès. Ce danger, selon le Darbysme, n'est pas à redouter : quiconque oserait exercer un ministère sans le posséder, verrait son œuvre frappée de stérilité.

En outre, le don du Saint-Esprit n'a pas besoin d'être développé par l'étude, car celui qui le possède, peut tout attendre d'en haut : les études ne feraient que lui dessécher le cœur et nuire à sa piété.

Qu'il s'examine donc pour savoir s'il a le don ; puis, s'il se sent porté vers l'exhortation, qu'il parle dans les assemblées ; si c'est vers la consolation, qu'il visite l'affligé ; si c'est vers l'évangélisation, qu'il parte pour annoncer l'Évangile aux inconvertis. C'est là son ministère.

L'assemblée, n'ayant aucun droit d'élection, acceptera pour ministres ceux que Dieu lui enverra, et écoutera leurs exhortations.

— On le voit, le Darbysme ne repousse nullement les

ministères ; il en admet même plusieurs, et on peut formuler ses idées sur le saint ministère, en disant que le ministère selon Darby, est *l'exercice libre et spécial d'un don particulier*.

Quant aux *charges*, elles diffèrent essentiellement du ministère ; non qu'elles ne puissent se rencontrer chez le ministre, car on a des exemples du contraire (Philippe, par exemple, avait la charge de diacre avec le don d'évangéliser) ; mais le ministère et la charge étaient distincts et leur rencontre est accidentelle. — Il y a deux charges : le diaconat et l'épiscopat. Leur établissement dépend de certains besoins matériels, comme le service des tables, le baptême etc. La charge réclame non un don spécial de la part de celui qui l'exerce, mais les qualités communes à tous les chrétiens, une conduite irréprochable, une vie probe et désintéressée, en un mot, toutes les vertus dont parle Paul dans ses épîtres à Tite et à Timothée.

Ce qui établit surtout la différence entre les charges et les ministères selon Darby, c'est que, tandis que ces derniers sont libres et s'exercent indépendamment de la volonté humaine, on est nommé aux charges soit dans les premiers temps par des apôtres, soit depuis par les délégués des apôtres ; en d'autres termes, la charge demande une consécration humaine, le ministère n'en demande pas.

Cela établi (sur le fondement des Écritures bien entendu), les Darbystes se demandent si le ministère actuel répond au ministère apostolique. Non, répondent-ils. Le ministère devant être l'exercice libre et spontané du don, celui de nos jours est tout l'opposé. En effet, le ministère tel que le conçoit Darby, est conféré par le

Saint-Esprit ; l'autre, tel qu'il est pratiqué dans les Églises traditionnelles, est conféré par l'homme ; le premier est accessible à tous, le second est réservé à quelques individus; celui-là s'exerce gratuitement ; celui-ci se fait salarier ; le premier n'admet que l'intervention de l'Esprit, le second s'acquiert par de longues études.

Cependant peut-être le ministère des Églises traditionnelles pourrait-il se justifier en tant que s'occupant des charges administratives? Mais remarquez d'abord, dit Darby, que le ministère traditionnel élève bien plus haut ses prétentions ; il revendique le don de la prédication, et ne se contente nullement de fonctions purement extérieures et matérielles. Et supposons même, continue Darby, que le ministère ne réclame que l'exercice des charges ; dans ce cas même, il ne saurait se soutenir dans sa forme traditionnelle. Qui est-ce en effet qui confère la charge? Dans les Églises nationales, c'est le clergé existant. Or le clergé existant n'a aucune qualité pour cela. L'exemple de Paul et de Barnabas, celui de Timothée sont loin d'établir un droit pour leur successeur ; Paul avait reçu ce droit du Seigneur, et il l'avait transmis à Timothée ; mais après Timothée le droit des ministres de nommer aux charges a cessé d'exister.

Darby passe ensuite en revue les Églises dissidentes ; là ce sont les troupeaux eux-mêmes qui nomment leurs pasteurs, et, dans ce cas, le ministère actuel est en opposition avec les prescriptions scripturaires, car nulle part les troupeaux ne concourent à la nomination des anciens. Darby mentionne bien Actes XIV, 23, où les anciens semblent être désignés par Paul et Barnabas et non choisis *par voie de suffrage*. Mais Darby déclare que ni le troupeau, ni le clergé n'ont le droit d'élire les

anciens. En outre, dit-il, ce droit, s'il existait, n'aurait plus aucune portée, par le fait de l'apostasie de l'Église; il est dans l'ordre des choses que tout ce qui existait à l'époque où une économie était en prospérité tombe pour ne plus reparaître dès que cette économie est dans un état de décadence! Croire à l'état d'apostasie, c'est reconnaître l'impossibilité de maintenir les charges.

En présence de tous ces faits, les Darbystes se demandent quelle doit être leur conduite vis-à-vis du ministère actuel. Et ils concluent que leur devoir est de s'en séparer et de se réunir en petites communautés, remettant au Saint-Esprit le soin de les diriger, en vertu de la promesse du Seigneur que là où deux ou trois sont rassemblés en son nom, il est au milieu d'eux.

Voilà, si nous avons bien compris, le système de Darby. Il consiste donc à abolir les charges et à conserver les dons (*cf. Le ministère de la parole, par Darby; Recherches sur la doctrine scripturaire du ministère chrétien, par M. Beverley; — Godet, Examen des vues darbystes sur le saint ministère*).

Le Darbysme a-t-il tort ou raison? Cela fera l'objet d'un examen critique que nous exposerons au troisième chapitre.

b) **Le Puséyisme et ses vues sur le ministère.**

Le cours de notre travail nous conduit à parler du Puséyisme. Donnons d'abord sur l'origine de ce système quelques détails historiques.

Le Puséyisme ne date pas seulement de 1833; il date des temps même de la réforme; il est la conséquence d'une inconséquence de la réformation anglaise. L'Église anglicane n'a pas de système théologique; elle a *deux*

types inhérents à cette Église, qui sont la source d'une contradiction continue dont la solution n'a pas pu être trouvée jusqu'à ce jour. Ces deux types sont ceux de l'Église romaine et de l'Église réformée ; ils ont trouvé leur expression particulière, d'une part dans la liturgie, qui est celle de l'ancienne Église romaine, et d'autre part dans les 39 articles, dont la doctrine est calviniste.

Déjà sous le règne d'Édouard VI, on pouvait remarquer deux partis opposés formés par ceux qui tenaient à rester en relation avec l'Église catholique, visible et une, et ceux qui, pendant leur exil en Suisse et en Allemogne, avaient adopté des notions calvinistes et zwingliennes.

Les premiers voulaient maintenir les anciennes formes liturgiques, qui accordent à la communauté une part active à toutes les prières, à la lecture biblique et à celle des confessions de foi et des péchés. Les autres avaient appris à n'attribuer qu'une valeur moindre à ce qu'ils regardaient comme des souvenirs du catholicisme. Les discussions au sujet de la liturgie étaient à l'ordre du jour, et se renouvelèrent sous le règne d'Élisabeth, qui seconda énergiquement le parti conservateur. Elles embrassaient, entre autres questions moins graves, aussi la question beaucoup plus importante de la *hiérarchie ecclésiastique* et des cérémonies qui se rapportent à la *consécration des ordres*. L'art. 20 sauva la liberté de l'Église en lui accordant le pouvoir d'introduire des rites et des cérémonies non contraires à l'Écriture.

De plus l'Église anglicane conserva sa constitution *épiscopale*, et avec elle l'autorité d'un ministère d'*institution divine*.

L'évêque Richard Hooker donna dans son ouvrage

The ecclesiastical polity une solution décisive à cette question. Dans le cinquième livre il rappelle la différence entre la tribu de Lévi et la maison d'Aaron pour en déduire la différence entre les évêques et les prêtres. Les évêques choisis par le Seigneur lui-même obtinrent par ce fait plus d'autorité que les autres ; bien plus, le Seigneur leur confia la plénitude de l'autorité spirituelle (Marc XVI, 15 sq.). Les apôtres avaient la mission spéciale de prêcher l'évangile aux peuples et de leur transmettre les ordres qu'ils avaient reçus du Seigneur par une révélation immédiate Les évêques subséquents ont été chargés du ministère apostolique, en vertu duquel ils exercent eux seuls le droit de consécration, de confirmation et de gouvernement ecclésiastique, droit qui leur revient comme à des successeurs d'apôtres (Actes I, 20, ἐπισκοπη, apostolat). Hooker appuie cette assertion par le témoignage des Pères et par les analogies que l'Ancien Testament présente pour cette distinction. Dans ce système la grande importance attribuée à l'*épiscopat* doit avoir sa raison d'être dans les trésors spirituels et les moyens de grâce octroyés à l'Église et surtout dans l'unité de l'Église représentée et maintenue par l'organisation *épiscopale*. L'Église seule possède les moyens de grâce qui conduisent le pécheur au salut ; mais comme ces moyens ont été confiés par Christ aux apôtres, il ne peut nous être indifférent de savoir si les personnes chargées de nous les communiquer sont oui ou non les successeurs de ces apôtres, et à plus forte raison importe-t-il de rester en relation avec l'Église visible fondée par l'action du Saint-Esprit.

Jacques I^er^ et son successeur firent valoir tout l'ascendant de leur pouvoir royal pour fortifier et augmenter le

pouvoir des *évêques*. Leurs efforts furent anéantis par la révolution de 1648, et le supplice du célèbre archevêque Laud ne fut qu'un martyre pour l'organisation épiscopale de l'Église. Après la restauration du pouvoir royal et épiscopal (*no bishop no king*), deux mille ecclésiastiques déposèrent leur charge pour ne pas se soumettre aux prescriptions royales, qui semblaient leur ouvrir l'expectative d'un césaro-papisme pire que le papo-césarisme de Rome.

Et cependant les craintes étaient exagérées et sans fondement ; l'Église anglicane traversa le règne de Jacques II sans se laisser atteindre par les sympathies romaines de ce prince. La grande majorité des Anglais se réjouit de voir restaurer l'organisation épiscopale et remettre en vigueur l'ancienne liturgie abolie sous le régime des indépendants et des niveleurs (et, chose remarquable, les *laïques* lui ont toujours témoigné le plus grand attachement). Toutefois beaucoup d'entre eux furent aussi peinés de la nouvelle scission produite par cette restauration et désapprouvèrent hautement la destitution et surtout l'exil de tant d'ecclesiastiques ; ils déplorèrent de voir l'Église établie (*the establishment*) privée de tant de lumières, d'autant plus que la scission n'avait eu aucune raison dogmatique, et que dans tous les articles de foi on était d'accord avec ceux qui venaient prendre le chemin de l'exil. Grâce à ces sympathies, un grand nombre fut amené à attribuer une valeur moindre aux idées d'Église, de liturgie et de constitution ecclésiastique. Ce parti reçut le nom de *low church party*.

Cette dénomination nous laisse pressentir l'existence et l'activité d'un parti opposé, adversaire tout aussi dé-

cidé de Rome que du *dissent*, et puisant ses forces dans son union intime avec l'État. C'est celui des *high churchmen* (*streng hochkirchlich*). C'est le parti de ceux qui voient dans l'Église, en tant qu'organisation, une institution fondée par Dieu même pour le salut des hommes; ils y voient un organisme inspiré par l'action continue du Saint-Esprit et guidé par un clergé soumis à cette même action. Mais l'État, pour ce parti, est aussi un organisme établi par Dieu, et les deux institutions, bien que différentes, ne sont pas incompatibles; l'État doit être religieux, il doit subir l'influence de l'Église et de ses institutions aussi bien que les peuples, les individus et les arts la subissent. L'organisation *épiscopale* garantit l'autonomie de l'Église dans ses affaires intérieures; mais son union avec l'État la préserve contre les innovations arbitraires de tendances radicales ou d'associations basées sur le *voluntary principle* (principe de l'association volontaire). De sorte que les membres du *high church party* adhèrent en même temps au *church and state principle*, dans lequel ils voient l'unique condition de la grandeur politique et religieuse de l'Angleterre.

Fidèle aux principes de Hooker, ce parti est heureux de pouvoir regarder l'Église anglicane comme *the holy catholick church* du symbole apostolique, dont l'Église romaine ne forme qu'une fraction, et de lui assigner sa base non-seulement dans l'Écriture, mais aussi dans des faits historiques remontant jusqu'aux temps de l'Église apostolique. Car l'Évangile fut prêché en Angleterre dès le deuxième siècle de l'ère chrétienne par des disciples venus d'Orient, et la nouvelle Église s'y constitua d'une manière indépendante comme celles d'Afrique et d'A-

lexandrie, tout en restant en de bonnes relations avec les Églises de l'Asie-Mineure. Elle envoya elle-même des missionnaires dans les Gaules et en Germanie et conserva son existence indépendante jusqu'à ce que Grégoire-le-Grand lui eût imposé la suprématie de Rome.

Malheureusement, sous le règne de Guillaume III, l'Église anglicane tomba dans une grande indifférence en matière dogmatique, et pendant tout le siècle dernier elle se montra peu digne de son origine apostolique. Il suffit de rappeler la triste époque du déisme, qui compta le plus d'adhérents parmi les membres du clergé, et la décadence même de ce clergé, dont les *hunting drinking and travelling parsons* donnèrent lieu à tant de scandale jusqu'au commencement de ce siècle et au delà.

C'est contre l'esprit mondain des membres de l'*establishment*, fiers de leurs charges et de leur autorité cléricale, que se forma, au commencement de ce siècle, le parti évangélique (*the evangelical party*). C'étaient des chrétiens qui, sans sortir de l'Église établie, prêtaient la main aux *dissenters* pour la prédication de la doctrine pure de l'Évangile, c'est-à-dire du salut par la grâce acquis par la rédemption de Christ. Il est vrai que le *dissent* lui-même venait de recevoir un nouveau principe de vie par le méthodisme; l'Église dut aussi subir l'influence de ce mouvement régénérateur.

En insistant sur la conversion de l'individu, le *méthodisme* leva la barrière qui séparait les anglicans et les dissidents. Le peu de cas que l'Église d'alors faisait des grâces spirituelles, permit aux anglicans de croire que la question de constitution n'est pas un motif suffisant pour refuser toute communion d'esprit et de cœur à des

chrétiens si zélés et si dévoués à l'Évangile. Cette opinion gagna peu à peu beaucoup de membres du clergé, et des deux côtés on se réunit pour travailler en commun à la conversion des païens et des juifs et à la propagation de la foi évangélique dans le pays même et sur le continent. Un article de foi unique servait de base à l'activité nouvelle, à savoir la foi en Jésus-Christ le Fils de Dieu, notre Rédempteur. On était prêt à sacrifier la constitution épiscopale et les relations avec l'État, du moment qu'elles deviendraient un obstacle à l'alliance, car, selon les principes du parti de l'alliance ou du parti « évangélique, » l'Église n'était qu'une association d'individus ayant sa puissance et sa raison d'être uniquement dans la direction de personnes montrant le plus de capacité et de zèle dans les différentes œuvres entreprises par ces associations. Ces personnes pouvaient être des ecclésiastiques; mais c'est à cause de leur caractère personnel, et non en leur qualité d'organes de l'Église, qu'on leur accordait une certaine influence dans les assemblées religieuses. Quant à la science théologique, le parti évangélique n'en fit aucun cas; occupé des besoins immédiats des cœurs, il ne recherche que ce qui peut les unir entre eux et les vivifier.

On comprend combien le caractère objectif de l'Église et du ministère évangélique a dû perdre de son importance dans l'esprit de ce parti; l'épiscopat, la liturgie et les sacrements devinrent des questions inutiles.

C'est la réaction contre ce parti évangélique qui a donné naissance au *Puséyisme*. Effrayée de faire cause commune avec des sectaires qui déchiraient le corps de Christ, et voyant combien ces derniers avaient réussi à propager l'indifférence en matière de dogme, cette frac-

tion de l'Église anglicane, qui était demeurée attachée aux principes de la *high church*, se mit à l'œuvre pour les remettre en honneur. Elle féconda ses efforts d'un esprit de prière et de charité, persuadée que la moindre forme de l'Église visible est propre à transmettre au pécheur une grâce salutaire.

La fraction des Puséyistes a donc sa véritable origine dans le *high church party*, elle n'est qu'une réaction contre le radicalisme et le rationalisme et contre les tendances du parti évangélique.

En 1833 plusieurs théologiens d'Oxford se réunirent pour s'entendre sur les moyens de combattre l'unionisme du parti évangélique, et de donner à l'objectivisme de la haute Église un essor nouveau, une vie féconde en bénédictions pour chacun de ses membres. Pour atteindre ce but, on déploya une activité prodigieuse dans des sermons, dans des adresses, des lettres et des traités. C'est dans ces documents même que nous devons puiser uniquement la notion du Puséyisme sur le saint ministère, afin de pouvoir caractériser cette tendance.

Newman, l'un des théologiens les plus distingués de l'Église anglicane, dans un traité *On Romanism and popular protestantism* (sect. I, p. 50), ne disconvient pas qu'il trouve un rapport entre le romanisme et le protestantisme. Ce rapport, dit-il, est dans la vérité catholique, c'est-à-dire universelle. Le romanisme est, il est vrai, un développement altéré de la vérité, mais il possède le principe du vrai catholicisme qui manque à l'ultra-protestantisme (*the popular protestantism*). Ce principe est l'*apostolicité*, qui est un principe de l'Église primitive. « Sans nul doute, dit un autre puséyiste, nos évêques

sont en ligne directe les successeurs des apôtres » (Cary, *Apostolical succession*, p. 6). — Le seul ministère auquel le Seigneur ait donné la promesse de sa présence est celui des évêques successeurs des apôtres et par leur médiation celui des prêtres et des diacres consacrés par l'évêque (Hook, *On the church establishment*). — Le sacrement de la sainte Cène ne peut être administré que par des serviteurs régulièrement consacrés ; c'est pourquoi il est nécessaire d'appartenir à une Église apostolique (Hook, *On the right training of children*, p. 10).

C'est là le sens de toutes les propositions énoncées par les théologiens de l'école d'Oxford. C'est toujours à l'épiscopat qu'ils sont forcés de revenir pour démontrer l'apostolicité et la catholicité de l'Église. Mais on le voit, ils vont plus loin d'un pas que le parti *high church*, puisqu'ils rattachent à la consécration des évêques une grâce apostolique, communiquée par la transmission du Saint-Esprit. La formule de la consécration des évêques dit : *Receive the holy Gost, for the office and work of a bishop in the church of God, now committed unto thee by the imposition of our hands.*

Ces paroles, dit *Keble*, ministre puséyiste (*On the primitive tradition*, p. 42), nous montrent d'abord que le trésor de la doctrine pure a été gardé grâce à la succession apostolique ; car saint Paul parle (2 Tim. I, 14) du Saint-Esprit qui demeure en nous, c'est-à-dire en lui-même et en Timothée, et nous savons que ce don n'a été communiqué à ce dernier que par l'imposition des mains. L'Église considère la dispensation du Saint-Esprit non pas comme un don extraordinaire accessible aux seuls apôtres, mais comme une grâce transmissible, puisque saint Paul la transmit à Timothée par l'imposition des

mains. Ce n'était pas non plus la simple communication de quelque don miraculeux, mais une puissance surnaturelle communiquée aux apôtres ; jamais une vertu ou un talent, si extraordinaire qu'il fût, n'a été désigné comme étant le Saint-Esprit en nous. L'Église connaît la transmission de cette puissance sous le nom de *grâce apostolique et épiscopale*. Rechercher la communion avec Christ par une autre voie que par celle de la succession apostolique et de la grâce qui s'y attache est une chose impossible. « L'une sert de maintien à l'autre » (voy. encore Keble, *Evangelical magazine*, p. 68; 1842). Mais comme la grâce conférée par la consécration donne aux sacrements administrés par les membres du clergé épiscopal leur véritable importance, il n'est pas probable que la Parole et les sacrements soient efficaces ailleurs que dans l'Église épiscopale (Hook, *On the church and the establishment*).

Les auteurs des *Tracts* prouvent cette assertion par cette série de passages du Nouveau Testament, qui parlent d'une grâce (χάρις non pas χαρισματα) accordée aux ministres de la Parole (Éphés. III, 2, 7-8; 1 Cor. III, 10; Rom. XII, 3), ou qui rappellent celle dont jouirent les prêtres de l'ancienne alliance (Jean II, 5).

Ce n'est pas ici la place d'examiner cette question et la justesse de cette assertion du Puséyisme. Nous en réservons encore la critique au chap. III.

c) **Le Néoluthéranisme et ses vues sur le saint ministère.**

La controverse animée et grosse de dangers les plus sérieux qui est engagée depuis deux dizaines d'années entre les théologiens luthériens sur la notion, l'essence et sur la tâche du saint ministère, n'a pas été provo-

quée par les seuls événements de 1848; elle est avant tout le résultat de besoins réels, légués à notre siècle, par le siècle dernier, et qui se manifestent dans notre époque contemporaine. Le réveil, la propagation d'idées puséyistes en Allemagne, une étude plus approfondie de l'âge apostolique, y ont eu aussi leur part. Les principes de la séparation de l'Église et de l'État et de l'autonomie de l'Église, que firent surgir les troubles révolutionnaires de 1848, amenèrent des gens sérieux à s'enquérir de l'origine, de la base et des droits du ministère ecclésiastique. Ils s'aperçurent que ce ministère risquait d'être renversé et avec lui des formes surannées du gouvernement ecclésiastique. Ce fut donc en quelque sorte par un ardent instinct de conservation et par amour pour l'institution ecclésiastique qu'il fallait sauvegarder, qu'on fut conduit à ce débat. Les pasteurs surtout avaient le plus grand intérêt à mûrir une question, qui pour eux était une question vitale, et à se rendre compte du passé, du présent et de l'avenir. La question du saint ministère fut donc traitée dès lors dans l'Église luthérienne sous tous ses points de vue. La dogmatique, l'exégèse, l'histoire, le sens pratique élevèrent tour à tour leurs voix. Les brochures se multiplièrent et se succédèrent, toutes les feuilles religieuses périodiques allemandes prirent part à cette lutte.

Bientôt un désaccord profond entre les théologiens et pasteurs luthériens touchant la doctrine sur le saint ministère ne put plus être ni caché ni concilié. Des principes fort différents furent mis en présence. Les débats roulèrent même sur le gouvernement de l'Église et sur la discipline ecclésiastique; mais au fond de ces débats il s'agissait encore des prérogatives du saint ministère;

seulement, ce n'est plus le ministère pris individuellement qui était en jeu, c'est le ministère collectif, l'évêque collectif, le collége ecclésiastique souverain ; c'est bien ministère contre ministère, le mandat de l'un se débattant avec le mandat de l'autre, le pasteur contre le collége ecclésiastique. Ces débats devinrent aussi féconds en conséquences pratiques, du moins dans une partie de l'Église luthérienne.

Les adversaires de l'Église de la Confession d'Augsbourg se sont fait un plaisir de rendre le public attentif à la rupture se produisant, à ce qu'ils disent, de plus en plus entre ce qu'ils appellent le parti des vieux luthériens rattachés aux traces de Luther et de la doctrine telle qu'elle est énoncée dans les symboles de l'Église luthérienne, et celui des *Néoluthériens* qui, tout en se servant de la bannière de Luther, semblent se frayer des routes nouvelles qui devraient les rapprocher plus ou moins de Rome. Jörg et Schwartz ont rivalisé de zèle pour mettre au grand jour le désaccord des néoluthériens avec les principes traditionnels des luthériens, tels que Luther et les confessions essentiellement bibliques de l'Église luthérienne les ont posés.

Qu'en est-il de cette distinction? Voici notre avis.

Il est incontestable que le contraste existe. Oui, il y a une tendance néoluthérienne dans l'Église luthérienne et des marques distinctives qui la font reconnaître. Toutefois il serait à la fois difficile et injuste de vouloir parquer les théologiens du jour conformément à ces deux tendances, vu la difficulté pour tels d'entre eux de se défaire de l'influence souvent inconsciente exercée sur notre époque présente par les principes de néoluthéranisme, contre lesquels pourtant ils se défendent. Ce

courant existe, et il entraîne aussi des hommes appartenant à des camps qui ne sont pas luthériens ; nous le verrons bientôt.

Pour ce qui concerne la doctrine du saint ministère, la nouvelle tendance prend pour tâche de corriger la doctrine émise à ce sujet par nos réformateurs.

La feuille périodique de *Vilmar* donne la mesure générale de la portée de la doctrine nouvelle. A son point de vue positivement néoluthérien, c'est une erreur que de faire résider primitivement tous les ministères dans le sacerdoce universel des croyants.

Löhe accorde bien à la sacrificature laïque le droit d'exercer certaines fonctions du ministère vis-à-vis des *non chrétiens ;* mais il lui refuse ce droit dans la communauté même ; il distingue absolument le ministère proprement dit du témoignage qu'est appelé à donner le peuple sacerdotal. Le pasteur, selon Löhe, quand il reçoit sa vocation, n'est pas simplement appelé à un ministère qu'il possédait déjà avant en sa qualité de sacrificateur. Bien loin de là : il reçoit un droit, une prérogative toute nouvelle qui lui est octroyée par le fait même de l'appel. La sacrificature des vrais croyants, ajoute Löhe, n'est pas une prérogative terrestre, elle est simplement spirituelle, et, par ce fait même, elle n'exerce pas ses droits dès ici-bas. Il en est de la sacrificature comme de la royauté des croyants : ce ne sont que des titres d'avenir. Pour prouver ensuite que la qualité et les fonctions du sacerdoce universel ne sont absolument pas identiques avec celles du saint ministère, Löhe fait violence à plusieurs textes de l'Écriture sainte et notamment à Actes VIII, 4.

Le saint ministère, selon lui, est institué à cause

même des moyens de grâce ; on ne saurait admettre les uns sans l'autre. L'efficace des sacrements est liée (c'est encore l'avis de Löhe) à la personne même des ministres, en ce sens qu'*eux seuls* peuvent donner l'absolution ; les autres chrétiens n'ont que le pouvoir de consoler. La Parole a donc une tout autre efficace dans la bouche du ministre que dans toute autre bouche.

Vilmar professe absolument la même théorie que Löhe ; il combat la doctrine de l'Église luthérienne qui fait résider les pouvoirs du saint ministère dans l'Église même, et qui enseigne que les ministres exercent au nom de la sacrificature le mandat qu'ils ont reçu de Dieu. Il ne doute pas un instant que l'institution du saint ministère ne soit antérieure à celle de l'Église et que l'Église ne lui doive sa naissance et sa conservation. Il argue contre ses adversaires, comme si ces derniers étaient d'avis que le ministère trouve son efficace dans la sacrificature, considérée dans les personnes qui la composent. Or c'est ce qu'ils n'ont jamais dit ; ils enseignent au contraire que la sacrificature et le ministère tirent tous deux leur vertu de la Parole, qui les institue et qui les autorise.

Kliefoth, un troisième organe, mais un organe très-scientifique et plus circonspect de la théorie nouvelle, pour mieux définir ce qu'il entend par sacerdoce universel de tous les croyants, interprète les types de l'ancienne alliance. En retranchant, dit-il, de l'idée sacrificielle de l'Ancien Testament la part qui revient à Jésus-Christ, il ne reste plus pour la sacrificature du Nouveau Testament d'autre sacrifice que l'holocauste que le chrétien fait à Dieu en lui offrant son cœur, plus les sacrifices de louanges et d'actions de grâces. Le véritable ho-

locauste, abstraction faite de la partie typique, c'est la repentance et la foi; et le vrai sacrifice de louange et d'action de grâce, c'est le dévouement au service de Dieu, en un mot la sanctification. Kliefoth veut bien admettre que le chrétien a aussi une action à exercer sur ses semblables et qu'il s'interpose en quelque sorte entre eux et Dieu; mais c'est quelque chose de tout personnel, ce n'est pas comme représentant de Dieu; il ne donne pas l'absolution, il ne bénit pas, il n'administre pas les sacrements. Ici c'est l'homme qui agit, là c'est Dieu. Le ministère vient de Dieu, le témoignage donné par les fidèles part de l'homme.

Kliefoth croit que la distinction qu'il fait est absolument nécessaire au maintien de l'économie du salut. Les moyens de grâce perdent sans elle leur caractère sacramentel, et l'échangent contre un autre qui serait purement sacrificiel. Pour arriver à cette théorie, Kliefoth en appelle à ce prétendu dualisme qui, selon lui, scinderait l'Église en deux classes de fidèles, les uns dispensant les grâces, les autres les recevant.

Écoutons encore *Münchmeyer*. Ce théologien se garde bien de vouloir établir au sein de l'Église évangélique un ministère lévitique comme celui de l'Église romaine. Il ne se prononce ni pour la doctrine de la succession apostolique ni pour celle qui fait des ministres une caste privilégiée, mais il est très-convaincu que le Seigneur n'a pas fondé un ministère abstrait; au contraire, dit-il, le saint ministère est une institution très-concrète qu'il a léguée à son Église. Il lui a donné le mandat très-positif de se créer des ministres avec mission de prêcher la Parole; il n'a pas donné un simple ordre de prêcher l'Évangile, mais il a institué à perpétuité un ministère qui le prêche.

Les ministres ont seuls le mandat *divin* de prêcher la Parole. Ils doivent être élus par l'Église, et une fois élus, ils concentrent en leur personne les dons de la grâce que le Seigneur a faits à son Église. Les ministres ne forment pas seulement dans l'Église un *clerus naturalis*, mais un *clerus positivus*.

Münchmeyer veut bien reconnaître que la sacrificature est la base du saint ministère, en ce sens qu'il faut être chrétien pour être ministre; mais il n'admet pas, avec les livres symboliques de l'Église luthérienne, que le Seigneur n'a fait qu'instituer le ministère *principialiter* et *immediate*, et ce ministère devient médiat et réel par la vocation, et seulement par la vocation. Le sacerdoce universel par lui seul, selon Münchmeyer, ne donne aucun droit d'exercer le saint ministère, il faut le mandat exprès, il faut l'ordre de Dieu. —

Le mandat de prêcher la Parole, d'administrer les sacrements et d'exercer la discipline ecclésiastique appartient donc, selon les néoluthériens, exclusivement au saint ministère. C'est là, nous l'avons vu, la théorie qu'une orthodoxie prétentieuse du temps de Spener opposait au piétisme, lorsque ce dernier fuyait les assemblées publiques parce qu'il y avait souvent des prédicateurs irrégénérés. Le saint ministère serait ainsi l'unique dispensateur des dons de la grâce, lui seul rassemblerait les enfants de Dieu dans l'Église et organiserait l'Église; dans sa bouche seulement la Parole aurait sa pleine efficace.

Le ministre, chez les néoluthériens, entre en possession de toutes les grâces de l'Église par l'ordination. L'ordination chez eux prend le caractère d'un acte essentiel; ils y attachent plus ou moins d'importance.

Quant à *Münchmeyer*, il fait encore de son mieux pour se défendre contre le reproche d'attacher à l'ordination une efficace mécanique, une idée d'*opus operatum*, et cependant elle est pour lui l'acte accompli par le Seigneur lui-même, par lequel il reçoit dans l'état ecclésiastique qu'il a lui-même institué le futur fonctionnaire de l'Église en lui communiquant des dons spéciaux.

D'autres sont déjà plus conséquents. L'ordination, selon *Löhe*, donne au candidat l'assurance de sa vocation, l'assurance des vertus et des dons du saint ministère. Sa véritable essence est donc la transmission du mandat; l'autorisation est le don spécifique, et de même elle ne peut qu'augmenter et purifier les dons déjà antérieurement accordés au candidat. *Delitzsch*, dans son *Catéchisme de la maison de Dieu ou de l'Église*, abonde dans le même sens. L'imposition des mains, dit-il, confère le Saint-Esprit et donne la bénédiction nécessaire à l'exercice du saint ministère. Toutefois il ne veut pas en faire un sacrement, bien qu'elle en ait l'efficace. *Kliefoth* n'y voit pas non plus un sacrement, mais il y voit une action efficace exercée par la Parole de Dieu sur le candidat. Cherchant à éviter d'une part l'*opus operatum* romain, de l'autre le subjectivisme spiritualiste, il fait des efforts inouïs pour assurer à l'ordination le plus de valeur possible et une signification également distincte des deux extrêmes. Il compare l'ordination à la bénédiction nuptiale; l'imposition des mains n'est pas pour lui un simple signe typique; cette main, dit-il, confère à la personne le saint ministère, ses droits, ses devoirs, ses dons et ses promesses.

Les néoluthériens ont donc beau assurer que dans leur pensée l'ordination ne confère pas le caractère in-

délébile à la manière de Rome, c'est tout de même la conséquence de leur système, à cette différence près qu'ils font dépendre l'efficace perpétuelle de cet acte, de l'état de foi de l'individu et de sa persévérance dans cet état. Aussi *Vilmar*, dans ses Feuilles, achève de dévoiler toutes ces conceptions mystérieuses ; allant plus loin encore que ses amis : « le pasteur seul, dit-il, peut instruire et préparer les catéchumènes, parce que seul il en a reçu les dons par le Saint-Esprit. Bien qu'un instituteur puisse posséder plus de science, plus de vie, plus de foi même, il lui manque ce qui est donné au ministre seul ; à savoir, la plénitude des dons de la grâce que lui a conférés l'ordination. »

La conséquence de cette théorie est naturellement la séparation du ministre et du laïque. Moins absolu, il est vrai, que Rome, le néoluthéranisme n'en assure pas moins au saint ministère le premier rang dans la sacrificature et un droit de domination. Il ne sépare pas les deux éléments l'un de l'autre à la manière de Rome, au point de faire résider l'Église dans ses prêtres, mais il ne les unit pas non plus et surtout il ne veut pas que le ministère soit une émanation du sacerdoce. Dieu aurait, selon ce système, placé le ministère à la tête de la sacrificature, et c'est le ministère qui opérerait le salut, selon les uns de concert avec le troupeau, selon les autres exclusivement, en vertu d'un droit inhérent à l'institution.

S'il est des tendances extrêmes qui font du laïcisme chrétien la base et le centre de l'activité chrétienne, les néoluthériens font tout juste le contraire ; pour eux le saint ministère est la base et la pierre angulaire de tout l'édifice. *Kliefoth* et *Löhe* représentent le côté extrême de cette tendance, qui s'est surtout prévalue de quatre pas-

sages de l'Écriture sainte pour donner une base scripturaire à son système, à savoir: Hébr. XIII, 17; Jean XX; Matth. XVI, XVIII et Jean XXI.

Les théologiens de ce bord affectionnent encore plus particulièrement cette classe de passages de l'Écriture où le Seigneur compare le ministère à un berger et la communauté à un troupeau; et, à leur point de vue, ils trouvent la ressemblance frappante. Passivité du troupeau, abstention de toute prétention de faire émaner le ministère de son sein, cela convient parfaitement à ce système. L'Église, c'est-à-dire l'ensemble des troupeaux isolés aura aussi son berger général qui sera docteur et directeur, et aura tout l'enseignement et le gouvernement de l'Église entre ses mains; *Löhe* en est déjà aux évêques. Ce système devra aboutir au pape, n'en déplaise à *Münchmeyer*, qui refuse obstinément de peser les conséquences d'une théorie consistant à mettre le pasteur à la tête du troupeau pour en faire le chef, tandis qu'il ne doit être véritablement que ministre. La communauté dans ce système est réduite à l'obéissance; le salut du troupeau dépend même de sa soumission au saint ministère. S'insurger contre un gouvernement pastoral, c'est violer un ordre de Dieu, c'est exposer son salut. Les dons accordés au ministère ecclésiastique, exaltés au point de devenir des moyens de grâce, ont la puissance d'opérer la foi chez tous ceux qui les reconnaissent et subissent leur action.

Dans ce système, le ministère ecclésiastique prend donc partout la place de la Parole, et qu'on le remarque bien, ce n'est, selon lui, point dans la Parole, mais bien dans le mandat ecclésiastique que réside l'efficace du ministre.

Le néoluthéranisme attache beaucoup de prix à ce que

les ministres soient nommés par l'autorité ecclésiastique, au lieu de l'être par les troupeaux; il en fait même une question de droit divin. C'est surtout *Löhe* qui fait valoir des arguments spécieux contre le droit électif des communautés. *Münchmeyer* accorde à ces dernières un droit d'élection dans des cas d'urgence, mais non parce qu'il considère la communauté comme la base de l'Église; c'est tout au contraire le ministère qui sert de base à l'Église. —

Voilà les vues du néoluthéranisme sur le saint ministère (cf. Löhe, *Aphorismen über die neutestamentlichen Aemter und ihr Verhältniss zur Gemeinde.* 1849; *Neue Aphorismen über Kirche und Amt.* 1851; — Delitzsch, *Vom Hause Gottes oder der Kirche.* 1849. — Münchmeyer, *Das Amt des Neuen Testamentes.* — Kliefoth, *Acht Bücher der Kirche*, Bd. I. 1856. — Vilmar, *Theologie der Thatsachen gegen die Theologie der Rhetorik*, und *Pastoraltheologische Blätter*).

On nous permettra encore une observation avant de terminer ce que nous avions à dire à ce sujet.

Dans la théorie néoluthérienne, nous ne voyons pas avec certains de ses adversaires, rien qu'un tissu d'erreurs entremêlées d'une bonne dose d'amour-propre. Dans les aberrations même du système on ne saurait méconnaître encore un bon fond de vérité. Il est arrivé au néoluthéranisme ce qui arrive à tous les partis extrêmes. Il a exagéré son principe conservateur en présence d'un autre parti extrême, et, à ce titre, il nous semble être une réaction immodérée contre le néoecclésiasticisme du parti dit « libéral », et contre ses instincts destructeurs. En voyant un navire exposé à des tempêtes incessantes par des pilotes mêmes qui doivent

le diriger et par des passagers qu'il doit conduire au rivage, faut-il s'étonner si d'autres, dans la crainte de sombrer et dans l'intérêt de leur propre conservation, amarrent le bâtiment menacé à des ancres pesantes au point de lui faire courir d'autres risques et tel préjudice qui peut lui devenir fatal?

Mais examinons de plus près le parti adverse; parlons du soi-disant *Libéralisme* et de ses vues sur le saint ministère.

d) Le parti dit libéral et ses vues sur le saint ministère.

Ce parti qui se croit protestant par excellence parce qu'au nom du libre examen il proteste contre toute autorité en matière religieuse, ne cache pas la profonde aversion que lui inspire le principe d'autorité. Le mot d'ordre du parti appliqué à la théorie qu'il professe est bien cette parole châtiée au Ps. XII: « Qui sera Seigneur sur nous » et comme conséquence de ce principe même: « rompons leurs liens et jetons loin de nous leurs cordes » (Ps. II). A en croire les « libéraux, » en fait d'ecclésiasticisme, le principe d'autorité quel qu'il soit, n'aurait été fécond qu'en fruits amers; toute tendance hiérarchique les remplit d'horreur; ils font une opposition menaçante au moindre des mouvements de cette tendance; la crainte de retomber sous le joug clérical ne leur laisse pas de repos. Sentinelles vigilantes de la liberté de conscience, ils multiplient leurs appels pour exhorter chacun à la même vigilance; *ils ne comprennent pas qu'en dehors de la liberté individuelle et de la liberté de conscience, il est d'autres libertés encore:* la liberté collective, la liberté ecclésiastique qui assure à une assemblée de croyants la faculté d'avoir une foi commune, une foi confessionnelle

et d'être nourrie et abreuvée exclusivement des accents de cette foi. La liberté qu'ils réclament pour eux, les « libéraux » devraient bien aussi l'accorder aux autres et surtout à des Églises qui ont une unité religieuse, et qui de droit sont confessionnelles.

Mais leur admiration est tout entière pour ce qu'ils appellent « l'esprit des temps modernes. » Ils s'extasient sur les grandes choses accomplies par cet esprit. N'a-t-il pas fait tomber dans le domaine spirituel des préjugés invétérés ? N'a-t-il pas fait jaillir la vérité et la lumière là où il n'y avait que ténèbres et erreurs ? N'a-t-il pas créé des points de vue tout nouveaux et plus libres ? n'a-t-il pas étendu l'horizon des idées, agi sur l'opinion, provoqué de nouvelles et de nobles aspirations, fait naître bien des conceptions généreuses ? n'a-t-il pas abattu d'anciennes barrières, rapproché les nationalités et les individus ?

Notre siècle, disent-ils encore, a pleinement conscience de ce progrès, les esprits en sont comme saturés ; aussi la grande mission du siècle est de consolider le progrès, de le propager et de l'étendre. S'associer dans ce but et dans la conscience de cette mission, c'est là la grande tâche que se proposent les « libéraux. » Cette conscience commune est pour eux le souffle de Dieu, souffle créateur et régénérateur qu'aucun des hommes contemporains ne devrait méconnaître. L'atmosphère, au dire des libéraux, est plein de ce souffle. Il se communique à tout cœur bien né, et les classes cultivées et intelligentes de la société en sont remplies. Le communiquer à tous, c'est là la légitime influence que ce christianisme d'un nouveau genre doit exercer sur notre temps.

Comme le « libéralisme » déploie une certaine énergie

dans la manière de se produire et qu'il a la conscience de gagner du terrain, il en conclut que l'esprit qui l'anime doit servir de norme à l'organisation ecclésiastique, qu'il a la valeur d'un principe religieux, qu'il doit servir de base au développement de la vie ecclésiastique et religieuse, et qu'il doit tracer l'ornière aux futurs progrès de la science et au progrès humanitaire.

Mais que sera le ministère ecclésiastique au point de vue du « libéralisme? » Aura-t-il encore quelque autorité? Évidemment non ; l'autorité en matière de vie religieuse et ecclésiastique résidera désormais dans la communauté « libérale. » L'esprit du siècle présent étant arrivé à sa pleine maturité, doit pouvoir se démener librement.

Plus de pasteurs qui aient la prétention de conduire la communauté dans la lisière de l'ancienne orthodoxie sur la foi d'une doctrine traditionnelle! Le pasteur devra être avant tout l'enfant de son siècle, ayant la conscience du progrès constaté par le « libéralisme, » et apte à implanter ce progrès au troupeau, à le développer dans le milieu qu'il est appelé à desservir.

Point de symboles de foi, contre lesquels vienne se heurter la conscience religieuse d'une communauté néochrétienne; point d'asservissement à un code religieux quelconque! La communauté néochrétienne du dix-neuvième siècle est une corporation libre et indépendante qui est sympathique avec un conducteur libéral; elle est libre de se constituer et de s'organiser conformément à la loi du progrès qu'elle reconnaît être celui du temps. Le ministère ecclésiastique sert de centre d'action à la communauté ainsi organisée, non qu'il en soit le principe moteur pouvant lui imposer une volonté qui ne serait d'abord la sienne, c'est tout le contraire. Le

ministère prend toutes ses aspirations de la communauté. C'est en quelque sorte le milieu vers lequel elles viennent toutes converger, le foyer qui les reçoit et les résume, le foyer par lequel elles passent, lorsqu'elles vont se mettre en mouvement pour se convertir en actions.

Le ministère « libéral » subit en conséquence la loi de la communauté temporaire, il en prend toutes les formes, il n'a d'essor et de pouvoir que par la communauté. C'est elle qui l'engendre, il en a la nature; il est son mandataire, son représentant, son auxiliaire, son serviteur, mais en même temps, son subordonné et son inférieur. La communauté « libérale » pivote autour de son ministère; mais c'est elle-même qui donne l'impulsion à ce mouvement et non le ministère; c'est encore, si l'on veut, un organisme dont les veines sont toutes dirigées vers un centre, qui ne ressent et ne peut ressentir d'autres pulsations que celles qui proviennent des veines. Le centre sera donc toujours ce qu'est l'organisme; si l'organisme est faussé ou corrompu, le centre le sera également. Le ministère « libéral, » servant d'organe à la communauté « libérale, » en subira toutes les transformations; il tombera dans le même subjectivisme religieux, dans les mêmes aberrations, à cette différence près, qu'en sa qualité d'organe et de centre d'action il a encore la mission toute spéciale de concentrer et de perpétuer toutes ces aberrations.

Voilà donc le parti « libéral » moderne. Sa tendance bien constatée est de détruire le ministère ecclésiastique proprement dit, c'est-à-dire le ministère de la Parole révélée, en le rabaissant au rang d'un ministère de la conscience religieuse du temps, de la communauté telle quelle, c'est-à-dire de l'esprit du siècle. C'est en outre

au nom de la science et du progrès et au nom d'autres autorités infaillibles du même genre, qu'on réclame cet asservissement et qu'on travaille à établir ces rapports de dépendance.

On le voit, il n'y a dans un pareil ministère plus rien de divin, c'est un point de vue purement humain. Le ministère, au point de vue « libéral, » empruntera désormais son prestige non plus à la révélation écrite de Dieu ou à l'institution biblique, mais à sa qualité d'organe de la communauté « libérale » et à sa qualité de représentant des idées du temps. Les idées du temps prenant elles-mêmes aux yeux du « libéralisme » le caractère d'une révélation divine, le ministère « libéral » n'aura plus de Bible que sa propre conscience, qui n'est elle-même que le reflet de la conscience du temps. —

Quelle dégradation du ministère ecclésiastique! quelle contradiction flagrante avec l'histoire, avec la conscience chrétienne traditionnelle, avec la révélation biblique, qui est et demeurera la source unique du véritable christianisme et de tout vrai et salutaire progrès!

Par l'effet de la plus singulière contradiction, le même « libéralisme » qui, nous venons de le voir, met le ministère dans la plus complète dépendance, et qui rend les ministres responsables de tous leurs actes envers la communauté, est aussi en même temps le grand propagateur de la doctrine moderne de la souveraineté pastorale. Pourvu que le pasteur soit sincère à la manière du parti « libéral, » et qu'il puise ses enseignements dans la conscience éclairée par un Évangile lu à travers le prisme du siècle, il pourra prêcher dans telle Église qu'il voudra tout ce qui lui passera par la tête, tout ce qu'il croira être la vérité, sans qu'aucune communauté, aucun con-

seil laïque ait de contrôle sur son enseignement. Ce n'est pas, nous assure-t-on, le système romain qui est tout autre; cependant, ajoute-t-on, le médecin des âmes doit pour le moins jouir des mêmes droits que le médecin du corps; ce dernier, une fois muni de son diplôme, ne relève plus que de sa science, de sa conscience et de son succès. De même le pasteur ayant son parchemin en poche doit être inviolable, et tels membres du troupeau n'ont qu'à sortir du temple, si le chef spirituel ne répond pas aux aspirations de la foi biblique et traditionnelle. C'est là ce que l'on désigne sous le nom de *progrès*.

Nous résumons ces idées de progrès en ce peu de mots: omnipotence du pasteur lorsqu'il est « libéral, » assujettissement de la communauté lorsqu'elle a le malheur de n'être pas « libérale. » Autorité de la raison et de la conscience individuelles du pasteur chaque fois qu'il est l'organe des idées du temps, et abolition de toute autre autorité en matière religieuse. C'est là le dernier mot du « libéralisme. »

Signaler le sophisme, c'est, ce nous semble, le juger.

e) La mission intérieure et ses rapports avec le ministère ecclésiastique.

Nous avons examiné les différents courants auxquels ont donné lieu les débats concernant la doctrine du saint ministère. Ces courants principaux, il faut le dire, ont encore chacun leurs embranchements. Nous ne caractérisons pas spécialement ces derniers, et nous terminons ce tableau par un coup d'œil jeté sur un terrain plus pratique, à savoir sur ce qu'on est convenu d'appeler de nos jours la *mission intérieure*, qui semble avoir une notion assez relâchée des prérogatives du ministère public.

C'est l'association libre, cette puissance motrice des temps modernes, qui a fait naître la « mission intérieure, » et c'est en quelque sorte le jeu ordonné de l'association libre qu'on entend généralement désigner par ce nom. Aussi la mission intérieure et le saint ministère résument presque de nos jours toute la vie ecclésiastique; ils en sont en quelque sorte les uniques facteurs. Nous parlerons plus tard des rapports qui peuvent et devraient exister entre les deux, dans l'intérêt même des deux et pour l'avenir de l'Église.

Création toute moderne, la mission intérieure n'a rien de traditionnel; ce n'est ni le hasard, ni la folâtrerie du siècle, ni la méchanceté qui l'ont fait surgir, ni même la soif des nouveautés ou la fièvre de l'association, c'est l'extrême besoin. L'organisme hiérarchique de l'Église ayant fait défaut, c'est par la charité en Christ que des âmes ferventes ont été poussées à subvenir à des besoins religieux qui ne trouvaient plus leur satisfaction dans le ministère organisé.

Appelons-en à l'histoire pour établir la vérité de notre proposition, qui est d'une importance extrême lorsqu'il s'agit d'expliquer le phénomène de la mission intérieure. Toutefois nous devons nous borner à notre Église de Confession d'Augsbourg; c'est à elle que nous nous rattachons, c'est elle aussi qui, plus que toute autre, sert de théâtre aux efforts souvent gigantesques de la mission intérieure et qui lui a donné naissance.

La première moitié du dix-septième siècle ne nous offre aucune trace quelconque d'une association libre dans le domaine de l'Église. C'est que l'Église combattait alors pour son existence; elle organisait son culte, elle défendait et consolidait sa doctrine; elle élaborait

sous le glaive de la persécution et dans la chaleur du combat cette littérature ascétique qui ne cessera jamais de servir de nourriture spirituelle aux âmes d'élite de toutes les confessions. Aussi ce siècle, plus que tout autre, a montré que l'Église chrétienne est bien dans ses véritables confesseurs, la ville sur la montagne, et l'Église luthérienne en particulier a pu montrer son cachet inaltérable de vraie Église de Dieu.

Toutefois chaque médaille a son revers; chaque lumière son ombre. Ce beau temps de l'Église luthérienne a eu pour ombre l'orthodoxie morte et sans séve d'un certain nombre de docteurs et de ministres. C'est le sort de toute Église multitudinaire et même des Églises « disciplinées » de ne pas compter seulement des membres vivants dans leur sein. La mort revêt toutes les formes, même celles de l'orthodoxie, s'il le faut. La piété intérieure, la piété vivante ne s'apprend et ne se transmet pas; elle est un don de Dieu; même dans les communautés disciplinées, dans les « assemblées d'élus, » elle n'est pas l'apanage de chacun. Par cela même que le dix-septième siècle est une période constitutive pour l'Église luthérienne, il lui a fallu passer par une polémique ardente qui a plus d'une fois dégénéré en une lutte charnelle; et cet esprit charnel, il ne pouvait en être autrement, s'est alors transmis aux troupeaux.

C'est la réaction contre cet esprit qui a fait éclore vers la fin du siècle les premières associations libres sous le nom de *conventicules piétistes* (*collegia pietatis*). Provoquées par *Spener*, elles se répandirent partout et suppléèrent à l'insuffisance ou à la négligence des pasteurs. La nécessité fit loi. L'esprit de charité chercha un remède et le trouva dans l'association.

Le mal cependant augmenta dans une progression effrayante dans le cours du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. L'Église ressemblait de plus en plus à un champ en friche; cette fois-ci, ce ne furent pas seulement les péchés commis par les ministres qui causèrent cet état de décadence, mais l'ennemi fit irruption de tous les côtés. Nous avons fait le tableau de cette époque dans le chapitre II. Le mal était, nous l'avons vu, à son comble; le ministère ecclésiastique en était lui-même atteint au suprême degré; il fallut une autre puissance pour le conjurer.

Les associations libres, se réunissant dans un but religieux, furent le remède voulu ou permis de Dieu; les *sociétés bibliques* se mirent à l'œuvre pour vendre à prix réduit le code sacré, ou pour le donner gratis aux masses qui ne le possédaient et ne le connaissaient pas. Les *sociétés des traités religieux* répandirent dans la chrétienté des prédicatures écrites, à défaut d'autres annonçant la Parole de vive voix. Des *sociétés pastorales auxiliaires* secondèrent le pasteur dans la cure d'âme. Les *sociétés de tempérance* s'attachèrent à élever une digue contre l'ivrognerie et l'intempérance. On patrona les *détenus libérés*, on s'occupa des *enfants abandonnés* et des *chrétiens disséminés*. Dans toutes ces œuvres, le saint ministère, ou bien s'était montré négligent, ou bien ses forces et ses moyens n'y suffisaient pas. La charité privée dut suppléer à ce manque et satisfaire à des besoins reconnus. La vie confessionnelle, elle aussi, se réveilla, et ce fut encore l'association qui se mit à l'œuvre pour la soutenir et pour la répandre.

L'année 1848 fut surtout favorable à l'esprit d'association. On reconnut très-bien alors l'abîme qui allait

tout engloutir. Les ministères civils et religieux avaient été tous deux impuissants pour arrêter le flot. L'activité concentrée de l'association libre se manifesta, et la carrière fut ouverte à la mission intérieure. On vit surgir les *Kirchentage*, espèce d'alliance évangélique où des hommes de tendances chrétiennes et de confessions différentes, poussés par les nécessités de la situation, firent leurs essais d'association en vue de l'ennnemi commun.

Voilà l'origine de la mission intérieure. Quelle est maintenant dans ses rapports avec le saint ministère son influence pratique? Elle a son côté utile, mais aussi son désavantage, et l'un et l'autre est incontestable.

Tout d'abord elle a mis au grand jour la vérité suivante, c'est que la prédication publique à elle seule, l'annonce collective de la Parole de Dieu, n'aboutit pas dans bien des cas. Il faut la cure d'âme, qui se prend à l'individu et met l'âme en rapport personnel et immédiat avec la Parole de Dieu pour lui implanter les vérités salutaires; elle l'en nourrit, l'en abreuve et en fait l'objet de ses soins intelligents et assidus. Le ministère rationaliste et celui de tendance supranaturaliste n'avaient pas la notion de cette vérité pourtant si évidente. On a vu même, il y a trente ans à peine, des pasteurs croyants qui ne s'occupaient guère de cure d'âme. C'est en partie à l'initiative laïque qu'on doit le retour de cette fonction si importante du saint ministère. Dès les premiers temps du réveil moderne, vers 1820, on a vu des laïques prendre à tâche d'évangéliser les membres engourdis et déchus de l'Église de Christ, et d'éclairer les ignorants en faisant reluire devant leurs yeux les lumières de la Parole de Dieu. Le rationalisme ancien et moderne, qui tous deux n'ont guère donné d'autre préparation aux

jeunes ministres pour entrer dans la carrière pastorale, que des notions plus ou moins justes de théologie scientifique, en ont pu tirer plus d'un enseignement utile. Mais quant aux pasteurs attiédis par de longues habitudes de mollesse et d'indifférence et pour qui le saint ministère n'était plus qu'un métier comme un autre, ils ont été plus d'une fois confondus par le zèle et la ferveur laïques déployés dans ces associations.

La mission intérieure a donc eu cela de bon qu'elle a servi de moyen de réveil au ministère, qu'elle l'a souvent relevé de son engourdissement, et qu'elle l'a porté à une noble émulation. Elle a été et elle est encore une puissante réaction contre l'abâtardissement de la foi et de la vie des chrétiens. Elle est encore, si l'on veut, un noble miroir reflétant devant les yeux des mauvais serviteurs toutes les négligences dont ils s'étaient rendus coupables. La mission intérieure a donc rempli des lacunes laissées par un ministère déchu de la foi vivante de l'Église. Sans ce remède tout providentiel une grande partie de l'organisme ecclésiastique serait peut-être, à l'heure qu'il est, à l'état de momie, ou elle serait, selon le vœu de plusieurs, transformée en je ne sais quelle pagode du paganisme moderne, donnant cours à toutes ses haines antichrétiennes.

Toutefois la mission intérieure, à côté de ses vertus et de son utilité réelles, comme toute œuvre humaine, a aussi ses défauts et son côté pernicieux. Le saint ministère court risque d'être amoindri et même absorbé et anéanti par elle. Consultons de nouveau l'histoire, prenons encore Spener et les réunions qu'il a organisées. On sait que c'est pour répondre à des besoins pressants et pour suppléer à des négligences coupables du minis-

tère d'alors qu'il les a appelées à la vie. C'est en vertu de leur caractère sacerdotal qu'il a cru pouvoir donner à tous ceux qui avaient encore le sens spirituel, la sainte mission de travailler au réveil des âmes et des troupeaux endormis dans un long sommeil. Mais la mission qu'il confiait ainsi aux laïques est précisément et principalement celle des pasteurs. Il est vrai, autant que possible, Spener faisait présider ces assemblées par des pasteurs; mais les pasteurs n'avaient qu'une mission de police, une simple surveillance. L'œuvre de réveil incombait aux colléges de piété. Sans doute c'étaient les nécessités du moment qui ont poussé Spener à ce remède extrême; plus tard et à mesure que l'Église se recrutait de nouveau de ministres fidèles, Spener n'attachait plus autant d'importance à l'organisation des conventicules. Mais l'impulsion était donnée et ces pieuses assemblées une fois organisées, on ne les considérait bientôt plus comme de simples auxiliaires donnés au saint ministère, ou comme un moyen temporaire de réveil; mais s'exagérant l'importance de cette nouvelle institution, on les faisait primer sur le saint ministère. Ce ne fut plus l'Église qui exerçait la cure d'âme par le moyen du saint ministère, c'était une communauté particulière par le moyen des conventicules. Le malade faisait le médecin, et il le faisait à sa manière. Les conséquences s'en firent bientôt sentir. L'Église et le ministère perdaient leur influence légitime, et risquaient de tomber en désuétude et d'être absorbés. Par contre l'association libre devenait une puissance, surtout en se concentrant comme dans les temps modernes. Attirant à elle autant qu'il lui était possible tous les éléments vivants, l'organisme allait être réduit à l'état de squelette et se préparait à tomber en

dissolution. Il est vrai qu'en pareille occurrence, l'association libre par le moyen de la mission intérieure pourrait fonder sur les ruines de l'ancien organisme un organisme nouveau. Mais serait-ce encore l'Église ? l'Église de la Parole clairement comprise et purement prêchée ? serait-ce encore l'Église luthérienne, dont l'unique gloire est d'être essentiellement scripturaire ? L'association libre est de sa nature trop absorbée par son activité extérieure et par ses collectes; « l'œuvre » est son caractère prédominant, elle vit de ses œuvres et y trouve sa raison d'être; elle n'attache quelquefois d'importance à la Parole qu'en tant que cette dernière est favorable à l'œuvre et qu'elle y dispose; tout le reste lui est à peu près indifférent. Ce caractère inhérent à la mission intérieure et qu'on remarque partout la rend incapable à édifier l'Église. L'association libre sait bien organiser de petites réunions, mais elle ne sait ni consolider, ni faire prospérer l'Église conformément aux prescriptions scripturaires.

Sans vouloir donc méconnaître l'utilité de l'association libre et privée, il faut qu'elle ait une limite qu'elle ne saurait franchir sans porter atteinte au saint ministère et à tout l'organisme ecclésiastique. Quelle est cette limite ? Nous traiterons encore cette question au chapitre suivant, le troisième de notre travail, où nous donnerons le résumé critique des différents systèmes.

CHAPITRE III.

CRITIQUE DE QUELQUES THÉORIES SUR LE SAINT MINISTÈRE.

La pierre de touche à laquelle nous examinerons les différentes théories sur le saint ministère est la Bible. Il a été clair pour nous dès l'origine de nos investigations, et l'étude des écrits de nos réformateurs comme celle aussi de nos livres symboliques nous en a convaincu d'avantage encore, que c'était bien là le centre vers lequel nos recherches devaient graviter dans l'exposé critique que nous aurions à faire. Nous ne sommes pas de l'avis de ceux qui en établissant la thèse : « *Symbola scripturam interpretantur.* » remettent en question le principe formel de la réforme. Non, c'est le contraire qui est vrai : la Parole de Dieu interprète en dernière instance tous les symboles de foi, et elle n'est elle-même interprétée par aucun symbole et par aucune confession soit ancienne soit moderne. Nous nous en tiendrons en conséquence à la devise de notre Église et de tous ses vrais enfants : « *Amica Augustana Confessio, amica Apologia, amica Formula concordiæ, sed magis amica Scriptura sacra.* »

Aussi c'est sur la Bible que prétendent s'appuyer les différentes théories ecclésiastiques sur le saint ministère. Le *darbysme* pour justifier son ministère libre en appelle à la Bible, à rien qu'à la Bible. Le *puséyisme* prétend y puiser sa doctrine de la *successio episcopalis*. Le *libéralisme* moderne lui-même ose encore fonder ses nouveautés sur tels passages de l'Écriture sainte. Le *néoluthé-*

ranisme surtout, se sentant à tout instant contredit par les symboles de l'Église luthérienne, a pensé se frayer une route en sondant les Écritures. Les symboles, selon lui, ont des lacunes; ces lacunes sont une imperfection et empêchent seules une parfaite entente en plusieurs points; les confessions ont besoin d'un correctif; c'est en allant directement à l'Écriture sainte qu'on mènerait à bonne fin le débat soulevé entre les luthériens proprement dits et les néoluthériens. *Löhe* a été le premier qui dans la mêlée a cru devoir prendre cette position. Nous aurons en conséquence à le suivre sur ce terrain. C'est la Bible à la main que nous examinerons les différentes vues sur le ministère. Pour donner plus de clarté à l'ensemble, nous diviserons en paragraphes ce résumé critique. Nous parlerons d'abord du sacerdoce universel, puis du ministère ecclésiastique, puis de son origine, et enfin de ses droits et de ses devoirs.

§ 1. *Le sacerdoce universel de tous les vrais croyants.*

Quels sont les droits du sacerdoce? on peut les exagérer, on peut en abuser. Nous en donnons pour preuve le système des Quakers, ou bien encore le parti « libéral. » Dans ce dernier système, l'idée sacerdotale est faussée, on étend les prérogatives sacerdotales à une foule de gens qui ne croient pas, aux ignorants, aux indifférents, aux incrédules déclarés, aux gens les plus hostiles, et c'est par ce moyen qu'on pense établir un prétendu droit de la communauté par le moyen du suffrage universel et du principe des majorités. C'est la réintégration du droit du plus fort.

Contenu dans ses justes limites, le droit sacerdotal

est un principe bienfaisant qui, de concert avec le ministère, ne peut que concourir à l'édification et à la prospérité de l'Église. Aussi il est évident que pour jouir du droit sacerdotal, qui est le droit conféré par la Bible, il faut avant tout que celui qui en appelle à ce droit, reconnaisse l'autorité de la Bible et se soumette à cette autorité. Mais pour le parti « libéral » la Bible n'est plus le livre révélé de Dieu, elle n'est plus la Parole faisant seule autorité ; elle est au contraire pour ce parti une anthologie de très-beaux témoignages de l'esprit religieux des anciens temps, dont on accepte l'autorité dans tout ce qui n'est pas contredit par les progrès du temps.

Les droits de la communauté ne peuvent en conséquence être basés sur la Bible, qu'à la condition que la communauté soit elle-même une communauté de la Bible, acceptant la Bible non comme un témoignage de l'élément religieux des temps passés, mais comme un livre qui, en matière religieuse, fait autorité. La communauté ne sera sacerdotale dans le sens de la Bible qu'à cette condition.

Mais qui fait partie de la sacrificature de la nouvelle alliance ? Ici, nous ne nous rangeons pas du côté des Néo-luthériens qui, pour répondre à cette question, en appellent aux témoignages de l'Ancien Testament, qu'ils comparent ensuite à des passages puisés dans le Nouveau Testament. Nous ne méconnaissons pas la parfaite unité qui existe entre les deux parties du Code sacré, ni le rapport de cohérence qu'on peut facilement reconnaître entre les deux. Mais les deux économies ne se ressemblent pas ; le christianisme n'est pas seulement un judaïsme modifié et en quelque sorte de second étage, ce serait là l'idée romaine qui fait du christianisme une

« *nova lex.* » Le rapport qui existe entre le sacerdoce universel et la prêtrise proprement dite, est tout autre au point de vue du Nouveau Testament qu'au point de vue du culte lévitique. Cela ne devrait pas faire matière à discussion entre des protestants, puisque c'est une des conquêtes de la Réformation. S'il était vrai que tous ceux qui contestent à la prêtrise de l'ancienne alliance le droit de se transmettre comme état particulier au Nouveau Testament, assument sur eux le jugement énoncé dans saint Matth. V, 18-19, c'est bien Rome avec son *sacrificium et sacerdotium novæ legis* qui aurait alors la palme; les chrétiens judaïques même, tout vaincus qu'ils ont été à cause même de leurs traditions judaïques, mériteraient cette palme, et les apôtres, saint Paul tout en premier lieu, seraient sans contredit les « plus petits dans le royaume des cieux. »

C'est évidemment confondre la loi et l'Évangile; c'est déserter la cause apostolique, la cause évangélique, la cause protestante et se mettre au point de vue romain, que de défendre une semblable thèse. Aussi nous ne la poursuivons pas plus loin. Les arguments puisés dans l'Ancien Testament, qu'on voudrait nous opposer, ne prouveraient rien contre nos assertions, car c'est précisément en ce point que se distinguent et se séparent en quelque sorte les deux économies; les prophètes du reste l'ont pressenti et annoncé d'avance. Sans contester que l'idée d'un sacerdoce universel pointe déjà dans l'Ancien Testament à côté de la prêtrise aronitique, mais seulement vis-à-vis des autres nations, il n'est pas moins vrai que dans la nouvelle alliance ce rapport n'est plus le même, il est tout autre, il est même en sens inverse.

Le prêtre au point de vue du culte lévitique était *médiateur*, il se présentait devant Dieu, en lieu et place du peuple pécheur; il couvrait le peuple de sa sainteté, et c'est bien en sa qualité de représentant du peuple que le grand-prêtre portait les noms des douze tribus d'Israël sur l'écusson suspendu à sa poitrine; c'est aussi en vertu de ce caractère tout typique de sainteté qui lui était particulier que le grand-prêtre offrait des sacrifices à Dieu. C'était là sa fonction essentielle. Le prêtre était encore médiateur dans un autre sens; il *représentait Dieu devant la communauté d'Israël;* il était *docteur* au nom de l'Éternel, comme tel il *expliquait* la loi et *jugeait* selon la loi (Mal. II, 7), il en était le *gardien* et *veillait* à l'intégrité de son contenu. Le prêtre avait en outre la fonction d'*absoudre* et celle de *bénir*. Ce point de vue néanmoins est beaucoup moins fréquent que l'autre.

Les néoluthériens se bornent à relever seulement le premier point de vue. *Kliefoth*, p. ex., dans ses huit livres, veut faire l'énumération complète des éléments qui constituent la notion du prêtre, mais il ne fait mention que du premier genre de médiation, où le prêtre représente le pécheur devant Dieu. Kliefoth par ce moyen, et en se donnant le faux semblant de faire une énumération complète des fonctions de prêtre selon l'Ancien Testament, veut gagner une base pour construire un système qu'il puisse appliquer au Nouveau Testament et qui réponde aux besoins du néoluthéranisme. Il y a plus: Kliefoth nous représente, il est vrai, Jésus-Christ comme accomplissant par sa venue et par sa mort expiatoire la loi et les prophètes. Il est le souverain sacrificateur par excellence, grâce au sacrifice de sa propre chair sur la croix

(1 Pierre II, 24), consacrant par une seule oblation et pour toujours ceux qui sont sanctifiés. Il résulterait de ce passage que toute oblation, quelle qu'elle soit, est accomplie en Christ. Mais selon Kliefoth et les néoluthériens, Jésus-Christ n'aurait accompli que le sacrifice sanglant, le sacrifice expiatoire. Resteraient encore à accomplir l'holocauste, l'action de grâce et le sacrifice de louange; et quant à ce dernier sacrifice, Jésus-Christ n'en aurait acccompli que le caractère typique; le reste incomberait à l'Église. — Mais il en résulterait que Jésus-Christ n'aurait fait qu'une œuvre incomplète et que les chrétiens auraient à la compléter. Comment, en effet, admettre la véracité de son sacrifice expiatoire, s'il nous restait, à nous pécheurs, à accomplir encore d'autres sacrifices nécessaires et méritoires. Il y aurait alors deux prêtrises, celle de Christ, offrant une oblation perpétuelle en rémission des péchés, et celle du chrétien offrant une bonne conscience, et, en sa qualité de racheté de Christ, sa vie en sacrifice de louange à Dieu, et employant à son service tous les dons et toutes les grâces de l'Esprit octroyés par Jésus-Christ.

De pareilles idées sur le sacrifice de Christ ne cadrent plus avec Hébr. X, 18, et IX, 11-12: « Là où les péchés sont pardonnés il n'y a plus d'oblation pour le péché, et Jésus-Christ a obtenu par son propre sang une rédemption éternelle. » « Le Père lui-même aime désormais ceux qui ont aimé le Fils » (Jean, 16). Mais loin d'avoir le caractère d'un acte sacrificiel ou d'une œuvre, ce sacerdoce du chrétien consiste à s'approprier par la foi le sacrifice de Jésus-Christ tout entier, sans en excepter l'holocauste et le sacrifice de louange. Le chrétien n'est prêtre ni en dehors, ni à côté, ni conjointe-

ment avec Christ ; il est prêtre en Christ, car il n'y a de prêtre proprement dit que lui, tout comme il n'y a de sacrifice que le sien. En Christ tout est accompli ; en Christ tous les commandements de la loi ont reçu leur pleine et complète satisfaction. La foi est désormais l'unique condition qui nous fait participer aux mérites de Christ et qui nous donne le caractère sacerdotal ; c'est elle seule qui nous régénère. Mais l'œuvre extérieure, la naissance, l'origine, la circoncision ne sont plus des éléments de régénération (Pierre I, 20-23 ; Rom. IV, 16-25 ; Gal. III, 6-29, et tout particulièrement Éph. II, 3). « Ne sont pas enfants d'Abraham ceux qui n'ont pas la foi d'Abraham. » Tandis que l'économie ancienne ne donnait accès auprès de Dieu qu'aux seuls prêtres du culte lévitique, la nouvelle alliance donne accès à tous ceux qui croient en Jésus-Christ (Rom. V, 2) ; elle leur en adresse même l'appel formel : « Approchons-nous de Lui avec un cœur sincère et une foi inébranlable » (Hébr. X, 19, 39 ; IV, 16).

Mais revenons au point de vue néo luthérien concernant le sacerdoce. Kliefoth, dans l'intérêt du système qu'il veut établir, ne fait aucune mention, disions-nous, de tout un côté de la prêtrise lévitique. Il omet surtout de rappeler que le prêtre de l'ancienne alliance donnait l'*absolution* et la *bénédiction ;* et cela précisément parce qu'il ne reconnaît pas cette prérogative au sacerdoce de la nouvelle alliance. Le chef de famille, dit-il, n'a pas même dans sa famille de ministère qu'il puisse exercer au nom et à la place de Dieu, il ne doit ni absoudre, ni bénir, ni annoncer la Parole en tant que ministre. Kliefoth oublie encore une fois que les vertus de la grâce ne sont pas attachées à la personne de celui qui les dispense,

mais à la Parole qui les annonce et qui les transmet; la personne ne peut ni augmenter, ni diminuer, ni surtout empêcher l'efficace de la Parole; ce n'est pas la personne qui sert d'ancre à la foi, c'est uniquement la Parole. La foi qui se fonde sur la Parole d'absolution jouit véritablement de l'absolution, n'importe la personne qui l'a annoncée. Nous donnons pour preuve 2 Cor. II, 10, où l'apôtre accorde la même efficace à l'absolution des fidèles de Corinthe qu'à la sienne. Serait-ce donc en vain que, dans la cinquième oraison de la *Prière dominicale*, nous demandons à Dieu « la rémission de nos péchés, » et n'aurions-nous d'espoir d'être exaucés qu'en adressant cette prière à un directeur spirituel dans le confessionnal? C'est ce qu'il faudrait pourtant se résoudre à admettre, si le système des néoluthériens était scripturairement fondé. D'un autre côté cependant, l'âme angoissée retirera sans contredit une bénédiction plus efficace de la parole d'absolution, lorsqu'elle lui sera annoncée par un frère au nom du Seigneur et en sa qualité de membre de la sacrificature de Christ, que lorsqu'elle sera réduite à choisir elle-même les passages de l'Écriture sainte qui puissent la raffermir et la consoler, et à se les adresser à elle-même. Les néoluthériens ne méconnaissent pas les bienfaits de la communion en Christ et de la vie commune; mais pourquoi la parole d'absolution aurait-elle alors moins d'efficace dans la bouche du laïque que dans celle du ministre? S'il y a une différence, elle ne saurait être essentielle; la personne, le mandat ne saurait ajouter à l'efficace. Revendiquer au ministère l'administration exclusive des clefs du royaume, c'est méconnaître une des prérogatives les plus précieuses du sacerdoce universel. Or c'est précisément ce qui caractérise

la sacrificature de la nouvelle alliance, c'est qu'elle dispose des clefs du royaume; elles lui appartiennent, et c'est en vertu de la prérogative inhérente au peuple sacrificiel que chaque fidèle, en se fondant sur la Parole de Dieu, peut aussi l'exercer.

Le néoluthéranisme est généralement encore d'avis que le sacerdoce universel n'implique aucun rapport d'individu à individu, mais simplement une relation avec le Seigneur. C'est pour cette raison même qu'il ne fait aucune mention de la fonction de doctrine en parlant des prêtres du culte lévitique, afin de n'être pas obligé d'accorder la même fonction au prêtre du Nouveau Testament; il parvient ainsi à réserver cette fonction au seul ministère. Cette notion trop restreinte vient se heurter directement contre 1 Pierre II, 5 et 9, où l'apôtre exhorte la sacrificature de n'offrir pas seulement des sacrifices spirituels, mais d'annoncer les vertus de Celui qui nous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière. Ce passage, bien qu'il ne renferme pas une énumération complète des fonctions du sacerdoce universel, n'en est pas moins une réfutation de l'idée néoluthérienne, puisqu'il met positivement la prédication au nombre des prérogatives du prêtre qui, du reste, prêchera non-seulement de bouche, mais aussi d'exemple; car ce sont bien là les deux facteurs de toute vraie prédication.

Des passages comme 1 Cor. XIV, Actes VIII, 1. 4; Actes I, 19-21; Actes II, 46, prouvent d'ailleurs d'une manière incontestable que ce n'est pas seulement par une bouche ou par des mains légalement autorisées que l'Esprit, dans les temps apostoliques, faisait annoncer la Parole, administrer le baptême, rompre le pain de maison en maison. N'est-il pas dit formellement Actes

VIII, 4, que « ceux qui furent dispersés allèrent çà et là annoncer la Parole de Dieu, » et la manière dont Dieu bénit cette annonce, n'est-elle pas la conservation même de cette pratique de l'âge apostolique?

Si donc, d'une part, nous restreignons la dénomination de prêtre en l'appliquant exclusivement au vrai croyant, nous ne saurions, d'autre part, la restreindre dans le sens du néoluthéranisme, en l'appliquant aux prérogatives qu'elle accorde au seul ministère. L'idée trop restreinte du néoluthéranisme, pas plus que le système trop large du « libéralisme » qui étend la notion de prêtre même aux chrétiens de nom, aux hommes du progrès dans le sens banal et mondain du mot, manquent donc l'une et l'autre de base scripturaire. Le prêtre de la Bible est, d'une part, l'homme le plus patient et le plus tolérant, de l'autre, l'homme le plus exclusif et le plus intolérant. Il supporte avec une entière résignation tous les torts qu'on lui fait, toutes les souffrances qu'on lui inflige au nom et pour l'amour de Christ; il est prêt à sacrifier à son Maître son temps, ses forces, sa fortune, sa liberté, sa santé, sa vie, ses relations les plus chères; mais il est intolérant aussi jusqu'à l'excès, puisqu'il ne veut que Christ, Christ crucifié pour ses péchés et ressuscité pour sa justice, et qu'il ne saurait le sacrifier à aucun prix ni sacrifier une seule de ses paroles, une seule de ses grâces, une seule des prérogatives qu'il accorde aux siens.

Il va sans dire que si, pour être prêtre, il faut être vrai croyant dans le sens biblique du mot; une communauté n'est elle-même sacerdotale qu'à la condition d'être ancrée dans la foi des vrais croyants; ou plutôt, il n'y a que ceux qui croient véritablement qui forment dans une

communauté le sacerdoce proprement dit; eux seuls peuvent être appelés à exercer les prérogatives du prêtre. Le « libéralisme » entend cela autrement, puisque c'est précisément cette partie de la communauté qu'il repousse et qu'il exclut des charges de l'Église, autant du moins qu'il s'en peut arroger le pouvoir.

Nous nous bornons à ces quelques éclaircissements concernant le sacerdoce universel, et nous passons à la question suivante :

§ 2. *Y a-t-il, au point de vue du Nouveau Testament, un ministère proprement dit?*

Ici nous ne risquons pas d'être contredit par aucune Église et par aucune secte, en répondant à cette question par un « oui » formel. Oui, il y a un saint ministère ayant la triple tâche d'enseigner, de paître le troupeau et de le conduire. C'est même, au dire de tous, de toute rigueur. Les données bibliques abondent à ce sujet et ne laissent aucun doute. Bornons-nous à rappeler 1 Cor. XII, 29; Rom. XVI, 16; Jacq. III, 1; « *tous* sont-ils apôtres? *tous* sont-ils prophètes? *tous* sont-ils docteurs? *tous* interprètent-ils? » « comment prêchera-t-on sinon qu'il y en ait qui soient envoyés? » et « ne soyez pas plusieurs maîtres (*Unterwinde sich nicht Iedermann Lehrer zu sein*) ».

Ce ministère spécial est appelé dans les livres de la nouvelle alliance : ministère de la Parole prêchant la repentance. Ce ministère de l'esprit (2 Cor. III), qu'on le remarque bien, a son type, non dans le ministère d'Aron, mais dans celui de Moïse auquel il est seul comparé. Les ministres, apôtres, prophètes et autres sont les

ambassadeurs du Christ, exhortant en son nom et à sa place.

Aussi en principe tout le monde est d'accord sur ce point, mais en fait nous rencontrons un adversaire, le Darbysme. L'Écriture sainte est-elle favorable au Darbysme? distingue-t-elle entre *don* et *charge?* Établit-elle un ministère *libre?*

Pour nous en assurer, revenons à nos listes de ministères: Rom. XII, 6-8; 2 Cor. XII, 7-11; Éph. IV, 11.

Rom. XII, il est fait mention d'un don que l'apôtre appelle διακονια. Pris dans son sens général, il signifie service, activité chrétienne. Mais il est évident que διακονια ne signifie pas seulement activité chrétienne, et que dans ce passage l'apôtre détaille les divers charismes que Dieu a répartis à toute l'Église; il ne peut parler d'un don qui, par sa forme, ne se rapporterait à rien de spécial. Διακονια, ici, a un sens particulier. Quel est-il? Rapproché de Philipp. I, 1; Coloss. IV, 17, et surtout de Rom. XVI, 1, le sens en devient clair. Dans ces passages, en effet, l'apôtre se sert de la même expression pour désigner une charge qui existait alors dans l'Église, et cette charge n'était autre chose que le diaconat. Nous sommes en droit de conclure du rapprochement de ces passages, que le don signalé Rom. XII, 7, loin d'être distinct de la charge dont il est question Rom. XVI, 1; Col. IV, 17; Phil. I, 1, se confond et s'identifie avec elle.

Dans le même chapitre XII aux Romains il est question, au v. 8, d'un autre don désigné par le mot προϊσταμενος; ceux qui le possédaient présidaient les assemblées, avaient la surveillance des mœurs et faisaient

respecter la discipline. Or Paul, dans la première épître à Timothée, consacre tout un chapitre à établir les devoirs des anciens ou évêques. Parmi ces prescriptions il en est une de la teneur suivante : « Que l'évêque « gouverne bien sa propre maison... S'il ne sait pas gou- « verner sa propre maison, comment pourra-t-il sur- « veiller la maison de Dieu ? » Le simple rapprochement de ce passage avec celui de Rom. XII, 8, signale la parfaite ressemblance : nous y retrouvons la même forme d'expression *προϊσταμενος*. Nous en concluons encore que le don signalé Rom. XII, 8, n'est autre que la charge d'*anciens* dont parle l'épître à Timothée. Il y a plus ; Éph. IV, 11, parle, entre autres charges, de pasteurs et docteurs (*οἱ ποιμενες και διδασκαλοι*). C'est peut-être la même charge ; Chrysostome et Augustin sont de cet avis, et cette interprétation a pour elle l'absence de l'article devant le dernier mot. Mais on peut admettre aussi avec Calvin deux offices différents. C'est du reste peu important. Ce qui importe d'avantage, c'est de savoir à quoi se rapportent ces dons. Actes XX ne laisse pas de doute à cet égard. Saint Paul en effet, parlant aux anciens d'Éphèse, leur attribue les mêmes prérogatives que dans Éph. IV, 11 ; « Prenez-garde, leur dit-il, à vous-mêmes et à tout le troupeau (*ποιμνιον*) sur lequel le Saint-Eprit vous a établis pour être évêques, pour paître (*ποιμαινειν*) l'Église de Dieu. » Si les anciens, comme le veut Darby, n'étaient que des hommes chargés de soins matériels, comment Pierre se serait-il lui-même appelé ancien, en disant 1 Pierre V, 1 : « Je prie les anciens qui sont parmi vous, moi qui suis ancien avec eux ? » Ce passage implique que les anciens avaient aussi un ministère d'exhortation, ou tout autre sem-

blable. La charge et le don ne diffèrent donc pas entre eux.

Mais alors il faut en conclure que le ministère n'est pas libre, car il se confond avec la charge ; il doit donc comme charge recevoir une consécration humaine. Cette consécration est tellement de rigueur, que nous la rencontrons même dans les ministères les plus indépendants.

En effet, Éph. IV, 11, il est question des *évangélistes*, classe inférieure à celle des apôtres, espèce de prédicateurs ambulants qui annonçaient l'Évangile de lieu en lieu et qui remplaçaient ou secondaient les apôtres. Saint Paul désigne son propre ministère comme l'œuvre d'un évangéliste (2 Tim. IV, 5). D'après Darby, ces évangélistes exerçaient un ministère de don et non de charge. Ils auraient donc reçu leur mission directement du Saint-Esprit indépendamment de toute consécration humaine. Mais nous lisons Actes XVI, 1-3, que Paul, ayant besoin d'un aide, rencontre Timothée à Lystre, et l'accepte comme compagnon de service, *sur la recommandation des chrétiens du pays;* le jeune homme « avait un bon témoignage des frères, qui étaient à Lystre et à Iconie » (Actes XVI, 2). Où est ici l'appel extraordinaire du Saint-Esprit. C'est grâce au témoignage des chrétiens qu'il est choisi. A-t-il reçu un don particulier du Saint-Esprit, le don d'évangélisation? C'est tout simplement la probité et les bonnes mœurs qui l'ont fait choisir ; car ces qualités sont aussi des dons pour le chrétien croyant. Mais saint Paul, selon les principes de Darby, aurait dû laisser partir Timothée, sans aucune consécration quelconque, en vertu du droit de ministre libre. Cependant non-seulement il lui impose lui-même les

mains, il les lui fait imposer encore par tous les anciens de Lystre (2 Tim. I, 6; 1 Tim. I, 14); c'est bien là une consécration en toute forme. L'évangéliste, comme le diacre ou l'ancien, sont donc soumis à une consécration humaine, symbolisée par l'imposition des mains.

En ce qui concerne l'*apostolat*, c'est encore saint Paul qui se charge de réfuter Darby et de combattre le ministère libre. Quant au don intérieur, nous en convenons, saint Paul l'a reçu de Dieu, il a été choisi par lui dans le sein maternel même, et en ce sens il ne tenait sa vocation d'aucun homme, c'est le Saint-Esprit qui la lui a donnée. Mais quand il s'est agi pour lui d'exercer l'apostolat, il s'en est fait donner d'abord l'autorisation. Ce sont les docteurs et les prophètes d'Antioche qui ont sanctionné l'appel en lui imposant les mains; ce sont eux qui le firent partir (Actes XIII, 14) avec la mission d'évangéliser les gentils. Notre théorie s'appuie surtout sur la constante pratique apostolique. A peine Judas est-il mort qu'on lui cherche un successeur, on en choisit deux qui se trouvent dans les conditions favorables, le sort est jeté sur eux et Mathias est proclamé apôtre. Toutes ces mesures prouvent bien que ces cas particuliers d'apostolat, pas plus que les autres ministères, ne reposent sur un don libre et spontané de l'Esprit, mais que dès lors ils sont une charge officielle conférée par les fidèles.

Nous nous résumons donc et nous disons, le *diaconat*, *la présidence*, *l'évangélisation* et *l'apostolat* ne sont pas seulement des dons, mais des charges. Le don n'exclut point la charge, mais provoque la charge, et la charge confirme le don. Le don, c'est la part de Dieu dans le saint ministère, la charge c'est la part de l'homme. Ces deux éléments, loin de se contredire, ce concilient par-

faitement. Cette coopération est méconnue et niée par les darbystes.

Nous avons donc démontré la parfaite compatibilité du don et de la charge que les darbystes représentent comme incompatibles. On pourrait cependant nous objecter qu'il est des dons signalés dans les passages prescrits qui n'ont pas donné lieu à des charges, et dont plusieurs, comme celui des langues par exemple, exerçaient une influence incontestable sur l'édification des Églises, en particulier sur celle de Corinthe.

Une étude spéciale et plus complète de tous ces différents dons et de leur rapport avec des ministères achèverait, nous en avons la certitude, de surmonter tous les scrupules; nous regrettons que le cadre restreint de ce travail ne nous permette pas d'entrer dans plus de détails. Nous nous bornons à deux observations encore pour donner la mesure de tout ce qu'il y a d'antibiblique dans le système de Darby.

Saint Paul, dans la première épître aux Corinthiens, loin d'engager les fidèles à rechercher les dons, les en détourne comme d'une chose préjudiciable à la charité; quelle peut être dès lors la portée du prétendu ministère libre fondé sur ces dons?

Le ministère apostolique n'a-t-il pas ensuite traversé plusieurs phases? C'est ne rien comprendre à cette institution que de la revêtir de formes dès l'origine. Or c'est précisément l'erreur des darbystes, qu'ils croient voir le ministère libre dans le premières manifestations de l'Église chrétienne. Ils le réclament partout et crient à l'apostasie dès qu'ils n'en rencontrent pas dans un organisme quelconque. Mais l'Église a ses besoins et ses périodes de développement comme tout autre corps vi-

vant; son organisation n'a pu être, après quelques lustres d'existence, ce qu'elle a été au commencement. Au commencement, nous ne saurions trop l'affirmer, la position de l'Église, sa situation est exceptionnelle. L'extase sous l'influence de dons extraordinaires exerçait une influence puissante sur tout l'organisme des premiers chrétiens, et c'est là ce qui explique les dons extraordinaires, comme par exemple celui des langues que nous venons de mentionner. Mais ce temps d'enthousiasme passe, il passe avec les dons extraordinaires que l'Esprit accorde à certaines époques solennelles de l'histoire. C'est un état qui ne peut durer. Aussi, à mesure qu'on s'éloigne du berceau du christianisme, ces phénomènes extérieurs et sensibles disparaissent et font place à des phénomènes réguliers psychologiques et moraux. La réflexion reprend plus de droit. C'est le terme des ministères libres; les charges commencent et se concentrent sur un seul individu.

C'est ainsi que saint Paul, dans ses premières épîtres, parle souvent des charismes, 1 Thess. V, 19-21; 2 Thess. II, 2; surtout 1 Cor. I, 1-4; 1 Cor. XIV. Dans l'Église de Corinthe les dons extraordinaires paraissent même avoir atteint leur suprême degré. Mais à mesure que nous avançons dans la vie de l'apôtre, ses épîtres se taisent à ce sujet. Dans celle aux Romains il est déjà fait beaucoup moins mention des dons que dans l'épître aux Corinthiens. Dans celle aux Éphésiens ils sont tous positivement devenus des charges dans l'Église, et les dernières épîtres de saint Paul ne font plus mention d'aucun don extraordinaire; c'est la charge qui a tout envahi. C'est ainsi encore que Pierre parle d'anciens chargés de paître le troupeau, 1 Ép. V, 1 et suiv. Si Jacques ne

veut pas qu'il y ait un trop grand nombre de docteurs : « pas plusieurs maîtres, » dit-il, III, 1 et V, 14, il recommande aux malades de faire venir les anciens, afin qu'ils l'oignent d'huile et qu'il soit guéri. Voilà donc déjà l'ancien, cumulant plusieurs fonctions et pratiquant aussi le don de guérir. Le ministère apostolique, arrivé à cette dernière phase de développement, est opposé au système de Darby et confirme notre système et le ministère actuel.

Si à côté des dons et du ministère libre, il existe aussi des charges (et le Darbysme n'en disconvient pas), qui est-ce qui a droit d'y nommer? Des pasteurs? Darby prétend que non; les apôtres et leurs délégués n'existant plus, comme ils n'ont transmis à personne le droit d'élire des pasteurs, personne n'a le droit de nommer. Mais où sont les déclarations apostoliques qui viennent à l'appui de cette assertion, qui équivaut à réclamer la non-continuation des charges et leur cessation à une époque postérieure à l'âge apostolique? L'exemple apostolique, à défaut d'autres déclarations, la pratique constante des apôtres est bien une autorisation suffisante. Les lettres à Timothée n'ont pas été écrites pour lui seul; elles s'adressent aux chrétiens de tous les lieux et de tous les temps et montrent comment il faut se conduire dans la maison de Dieu jusqu'à l'apparition de notre Seigneur Jésus-Christ. Dans 1 Tim. VI, 14 et suiv., après avoir donné des directions sur le choix et l'établissement des anciens, saint Paul ajoute : « Gardez ce commandement jusqu'à l'avénement de notre Seigneur Jésus-Christ. » N'est-ce pas là une recommandation qui nous regarde aussi bien que Timothée? Ou bien encore les charges seraient-elles moins opportunes de nos jours? Darby semble

l'insinuer. Nous répondons que la mort des apôtres ne peut avoir inauguré un régime d'arbitraire qui exempterait l'Église des lois communes à toute société. Il faut un ordre, et ce besoin d'ordre après la mort des apôtres devenait plus pressant encore. Paul déjà établissait des anciens de ville en ville et mettait partout les choses en bon ordre. Les épîtres pastorales nous donnent de précieux renseignements à ce sujet et sont bien une norme pour l'Église.

Le dernier argument enfin des darbystes est emprunté à l'apostasie. L'état de chute de l'Église, s'écrie Darby, nous rend incompétents à établir des charges. Mais cela n'es pas une raison. Les juifs ont été dans un état d'apostasie, et ils ont relevé leur temple sous Esdras et Néhémie et ont offert leurs oblations journalières. Les darbystes eux-mêmes, tout en se reconnaissant plongés dans le commun état d'apotasie, ont bien leurs canons ecclésiastiques ; leur journal, le *Christian Wittness,* vol. III, p. 105 à 146, en publie quarante pages sous ses divers chefs : « Réception des membres, célébration de la cène du Seigneur, culte public. — Psalmodie et chants de cantiques, collectes et donations, lecteures des Saintes-Écritures dans les assemblées. — Règles sur les ministères, réceptions des frères d'autres Églises, manière de se conduire avec de faux docteurs, des frères insubordonnés. — Des pénitences etc. »

On le voit, en fait les Darbystes ont une règle et une organisalion qu'ils rejettent en théorie; c'est là une contradiction.

Pour nous, le saint ministère est et demeure une charge, et cette assertion est prouvée par les saintes Écritures.

§ 3. *Origine du ministère évangélique.*

Si l'on est partout d'accord quant à l'existence d'un ministère évangélique, l'accord cesse dès qu'il est question de son origine. Les néoluthériens en font une institution *directement divine*. Les « libéraux » n'y voient qu'une institution *purement humaine ;* d'autres la font résulter d'une double opération, dont l'une divine, l'autre humaine. Tous en appellent à l'Écriture sainte.

Il faut convenir que le néoluthéranisme a fait les plus sérieux efforts pour donner à sa théorie une base biblique et pour revendiquer au ministère évangélique une position indépendante de la communauté et fondée sur une loi cérémonielle coërcitive. C'est avec raison que *Höfling*, prenant la défense du luthéranisme biblique, revendique au nom de la foi une théorie plus évangélique et plus morale, reléguant au culte lévitique les violences légales et les organisations cérémonielles. La communauté de l'ancienne alliance avait en effet des bases toutes différentes de celles de la nouvelle ; elle ressemblait beaucoup sous ce rapport à l'organisation de la famille et se perpétuait comme elle en quelque sorte par acte de transmission, et sous l'empire d'une loi inflexible dans une seule nationalité, constituant une même famille.

La théorie néoluthérienne n'est autre, à des différences près, que la théorie romaine. Examinons les textes ; nous verrons par cet examen que cette théorie manque absolument de vérité scripturaire.

Nous avons déjà fait justice au § 1 de cette troisième et dernière partie de notre travail, des arguments empruntés au sacerdoce aronitique de l'ancienne alliance

auquel on en appelle avec insistance, en se fondant sur la déclaration du Seigneur contenue Matth. V, 18. 19. Nous ne reviendrons donc plus sur cet argument.

Les motifs empruntés à certaines expressions figurées, où le Seigneur parle « d'ouvriers qu'il enverra dans sa vigne, » de « bergers qui entrent par lui, la seule vraie porte, dans la bergerie, » ne sont certes pas sérieux. Elles comportent une interprétation différente de celle qu'en font les néoluthériens. Leur interprétation est d'ailleurs contredite par Jean I, 9, où il n'est certes pas question de ministres autorisés, obéissant à une impulsion étrangère. *Münchmeyer*, qui fait découler sa théorie relative à un ministère ayant reçu un mandat direct de Dieu, de Jean X, 1-11, n'a pas vu qu'au verset 8, il est question aussi de bergers qui ont été avant Christ, et qu'au surplus ce n'est certes pas l'ordination qui dans ce passage est présentée comme porte d'entrée dans la bergerie.

Une autre série de passages Jean XX, 21; Marc XVI, 15-19; Matth. XXVIII, 19-27, invoquée par les néoluthériens, ne prouve rien non plus en faveur de leur théorie. Il n'y a pas trace dans le premier passage d'un ordre donné aux apôtres, d'ordonner des ministres; dans le deuxième, les promesses ne sont faites qu'à ceux qui croient, et dans le troisième, il y a bien une promesse faite à ceux qui annoncent la parole et qui administrent le baptême, mais il n'est pas dit que ce ministère soit l'apanage des uns à l'exclusion des autres. Les prescriptions du Seigneur, en ce qui concerne les fonctions du saint ministère, n'ayant du reste jamais de caractère légal, on ne saurait rien en conclure ni pour, ni contre la théorie néoluthérienne. Il n'y a d'incontes-

table que l'institution immédiate du pouvoir des apôtres; la question est donc de savoir à qui, après leur mort, ce pouvoir a été transmis avec les promesses qui s'y rattachent; en d'autres termes, qui est l'héritier des apôtres? Est-ce l'assemblée des fidèles, saint Jean XVII, 20; ou est-ce une caste particulière et privilégiée relevant des apôtres? Delitzsch et Löhe se prononcent tous les deux, mais chacun à sa manière, pour une succession apostolique, et tous les deux sont jusqu'à un certain point en opposition avec Rome. La différence consiste en ce que chez eux la *successio episcopalis* est remplacée par une *successio presbyteralis*, et l'ordination sert de moyen de transmission. Ce genre de succession, selon l'avis de ces deux théologiens, serait absolument nécessaire pour être ministre *de jure divino*. Mais les vues hiérarchiques de Löhe, communes plus ou moins à tous les théologiens néoluthériens, ont contre eux l'élection de Mathias, à laquelle prend part toute la communauté. Nous voyons cette dernière fonctionner dans le même sens, en bien d'autres circonstances, comme nous l'avons du reste déjà démontré dans le chapitre premier de notre travail.

C'est bien à tort encore que les néoluthériens ont essayé de s'autoriser en faveur de leur théorie de plusieurs déclarations apostoliques contenues dans Actes XX, 28; Éph. IV, 11; 1 Cor. XII, 28; 2 Cor. III, 6, 39; V, 18, 39. — Dans le premier passage « le Saint-Esprit vous a établis évêques, » il n'est pas dit que ce soit d'une manière immédiate et sans l'intervention de l'assemblée des fidèles. L'expression *ἔδωκε*, qui désigne les dons ou *χαρισματα* répandus par le fait du Seigneur dans la communauté, prouve bien que c'est Lui qui crée le *clerus naturalis*

par les dons mêmes qu'il accorde, tandis que la communauté crée le *clerus positivus*, en tenant compte de ces dons au moment de la vocation proprement dite. Les néoluthériens invertissent cet ordre. A leur avis, la communauté aurait à préparer et à présenter les personnes, mais la vocation, l'appel viendrait du Seigneur. — Quant à l'expression ἔθετο qui se trouve dans 1 Cor. XII, 28, le contexte s'oppose à ce qu'elle soit interprétée dans le sens d'un établissement légal et purement extérieur; il n'est pas seulement question dans ce passage de ministère, mais aussi de dons et de tout ce qui constitue l'unité et la prospérité de l'Église. — Pour ce qui regarde les deux derniers passages invoqués par le système que nous combattons, ce n'est certes pas l'institution extérieure du ministère de la nouvelle alliance, mais bien le mandat de ce ministère, la prédication de l'Évangile et l'administration des grâces salutaires qui sont glorifiés par l'apôtre et comparés aux grâces beaucoup moins précieuses attachées au culte aronitique.

On ne peut donc encore absolument rien arguer de ces passages.

Les néoluthériens se font une dernière arme de la pratique apostolique dans l'élection des presbytres et des évêques. Il est certain que c'est par le fait des apôtres que le ministère des presbytres a été graduellement appelé à la vie; mais rien n'indique qu'ils l'aient fondé en vertu d'un mandat spécial reçu du Seigneur. Cela serait-il, qu'encore on pourrait objecter qu'il n'y a aucun rapport entre le ministère des presbytres et le ministère pastoral tel qu'il subsiste aujourd'hui. Ces deux ministères n'ont de commun ni la forme ni le fond. Le ministère presbytéral avait une forme caractérisée par le mot

προϊσταμενος; le ministère pastoral, au contraire, est collégial quant à la forme; d'après nos symboles confessionnels tous les pasteurs sont *jure divino* dans un rapport d'égalité; mais, quant à la différence de fond, le pasteur est essentiellement docteur, prédicateur; le presbytre ne l'était qu'exceptionnellement, il était plutôt directeur, gouvernant, administrateur. Avec notre théorie se concilie parfaitement ce qui est dit Col. IV. 17. et Actes XX. 20; ce qui n'est pas le cas quand on admet la théorie des néoluthériens.

On n'a du reste qu'à considérer l'ensemble des écrits apostoliques pour se convaincre du peu de force d'argumentation de la théorie néoluthérienne. A quelle adresse sont d'ailleurs généralement les épîtres? A celle des communautés et non à celle de leurs presbytres, dont plus d'une fois il n'est pas même fait mention et quelquefois très-subsidiairement seulement. Or cela serait impossible, si les fonctionnaires avaient été des personnages divinement autorisés dans la communauté.

Le Nouveau Testament ne connaît pas les tendances hiérarchiques qui se produisent dans les systèmes du jour avec tous les dehors d'une institution immédiate et divine. Si l'on fait tant que d'accepter ces tendances comme norme d'organisation, c'est bien Rome avec sa doctrine de succession apostolique qui serait alors la plus conséquente; ayons alors des évêques ayant un pape. Mais la « succession apostolique » que revendiquent Rome, le Puséyisme et les Néoluthériens, n'est ni enseignée ni prescrite dans les livres de la nouvelle alliance, en tant qu'elle se rattacherait à certaines personnes ou à certains lieux. Elle existe pour la *doctrine*, et voilà tout. La saine doctrine de l'Évangile est à la

fois infaillible et impérissable ; elle se transmet d'un siècle à l'autre et d'une génération chrétienne à l'autre. Là où elle est, est la vraie Église, là les vrais évêques et les vrais ministres, là seul aussi le *jus divinum* du saint ministère ; là où elle manque, la succession apostolique n'est qu'un vase rempli de pourriture et de rapine, un tombeau couvrant un trépassé. La saine doctrine est donc l'unique marque de l'apostolicité d'une Église ; une pareille Église ne manquera ni de ministres, ni d'une bonne organisation, ni de formes fécondes en bénédictions, ni des grâces et des dons de l'Esprit.

Ces principes établis, nous pouvons passer à une quatrième question.

§ 4. *Des droits et des devoirs du saint ministère.*

Quels sont les droits du saint ministère, et quels sont ceux de la communauté ? C'est là le grand problème qui est à l'ordre du jour dans toutes les communions ecclésiastiques actuelles ; c'est l'objet des études approfondies auxquelles se livrent de nos jours et des théologiens et des laïques.

Le saint ministère doit-il prédominer sur l'élément laïque ? A-t-il ou non des pouvoirs particuliers inhérents à sa nature et provenant de son institution ? Problème immense qui agite bien des esprits.

Le *néoluthéranisme* se prononce de la manière la plus péremptoire pour l'affirmative. L'institution pastorale, si l'on en croit les docteurs de ce parti, aurait remplacé celle des apôtres ; elle lui serait corrélative et aurait même une raison d'être appelée à la compléter ou à la remplacer ; elle serait, au même titre, une création

immédiate du Saint-Esprit. Les personnages revêtus des fonctions du saint ministère auraient donc par cela même une qualité, une dignité, une autorité supérieures à celle des laïques.

Le « libéralisme, » quoiqu'étant aux antipodes du néo-luthéranisme, arrive à des résultats à peu près semblables. Bien qu'il ne reconnaisse pas dans le pasteur le conducteur spirituel de la communauté, l'homme qui ait mission de la gouverner et auquel il faille obéir et se soumettre, le « libéralisme » assure, nous l'avons vu, au pasteur, pourvu qu'il soit « libéral, » une position presque aussi souveraine. Il n'est pas, il est vrai, l'homme hors ligne doué de dons particuliers de l'Esprit divin, il n'est pas l'ambassadeur de Christ, l'envoyé de Dieu, l'agent, dont l'autorité, malgré les imperfections qui le caractérisent, relèverait directement de Dieu. Non, le « libéralisme » n'admet rien de tout cela ; son esprit ne s'égare pas dans des régions si hautes. Le pasteur « libéral » est tout simplement l'organe, le représentant de la communauté « libérale, » le centre, le foyer de toutes ses aspirations, l'instrument par lequel elle agit, le bras qui la défend, la force motrice par laquelle elle se soutient et se propage. Le pasteur « libéral, » pourvu qu'il ait son brevet, n'est justiciable de personne ; c'est le brevet qui constitue le pasteur. Voilà donc certes un despotisme d'un nouveau genre. Le culte, on le voit, dans ce système n'appartient plus au troupeau, il appartient au pasteur qui en dispose comme il veut, mais qui, bien entendu, n'en disposera qu'en faveur des amis du « libéralisme. » Son diplôme à la main, ce pasteur pourra donc attaquer la foi de l'Église dont il est le serviteur, lacérer la Bible qu'il a promis d'enseigner fidèlement,

fouler la confession de foi, la liturgie de son Église, et n'être justiciable de personne, pas même d'un conseil presbytéral et d'un consistoire, à défaut de synode. Cette théorie, on l'a vu, n'est pas une supposition, c'est de l'histoire. Comment la réfuter? Ce n'est certes pas avec la Bible dont les « libéraux » ne reconnaissent ni l'inspiration divine, ni la divine autorité. Le « libéralisme » ne peut être combattu qu'avec la liberté. La liberté qu'il réclame, il faut qu'il l'accorde à ses adversaires. C'est là ce qui le châtie, c'est par là qu'il est vaincu.

Mais revenons au néoluthéranisme; il en appelle à la Bible. C'est donc par la Bible qu'il pourra être jugé. Il revendique, en vertu du passage saint Jean XX, 22-23, en faveur du ministère évangélique, l'usage exclusif des clefs. On sait que Matth. XVIII, 15-18 et Matth. XVI, 17-19, traitent le même sujet. Or qu'est-il enseigné dans ces passages? quel est leur contenu? Quelles sont les personnes auxquelles il faut attribuer les prérogatives énoncées dans ces passages?

Il s'agit du pouvoir de lier et de délier. L'Église romaine au neuvième canon du *Tridentinum*, interprète ces passages dans le sens d'un acte juridique : « *Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum juridicialem, anathema sit.* » Ce droit est donc, en vertu de ce canon, la prérogative exclusive des prêtres. Son pouvoir central, c'est la papauté; la prérogative elle-même est transmissible par le canal de l'ordination romaine; elle embrasse dans toute leur étendue et les intérêts temporels et les intérêts spirituels.

L'Église luthérienne, au contraire, voit dans le pouvoir des clefs un pouvoir purement spirituel, un simple ministère. Elle rapporte les deux premiers passages à la

confession, et l'autre au droit d'excommunication par mesure disciplinaire.

L'Église réformée, à l'exemple de Calvin, ne connaît pas d'institut ecclésiastique qui aurait un ministère au service du pouvoir des clefs, soit pour recevoir la confession des péchés, soit pour donner l'absolution. Elle ne connaît que la prédication de l'Évangile et l'excommunication majeure par mesure disciplinaire, c'est-à-dire l'exclusion de l'Église.

L'Église luthérienne tient encore ici le milieu entre deux extrêmes.

Quant aux personnes auxquelles il faut attribuer les prérogatives énoncées dans ces passages, il y a une différence à faire entre les trois passages. Matth. XVI se rapporte à Pierre tout seul; Jean XX aux seuls apôtres réunis; Matth. XVIII à toute l'Église.

Que faut-il en conclure? Rome ne s'arrête pas à cette difficulté; la *cathedra Petri*, dans son système, réunit tous les pouvoirs. Mais l'interprétation la plus naturelle qui ressort des trois passages réunis, c'est que le pouvoir des clefs réside dans l'Église *synthetica* sans faire abstraction ni du saint ministère, ni de l'assemblée des vrais croyants; l'unique différence entre les prérogatives du peuple et celles du ministère, c'est que le ministère donne l'exercice ordonné d'une fonction publique; mais ce ministère ne domine pas, il sert (*ministerium*, *διακονια*, *non imperium*). Dans le système luthérien le sacerdoce universel conserve toute sa valeur; le saint ministère ne possède aucune *eminentia juridictionis*. Chrétiens, laïques et pasteurs sont *frères*, ils n'ont qu'*un* maître, et ce maître est Christ (Matth. XXII, 8).

Les exhortations de livrer le bon combat de la foi et

les promesses attachées à ce combat ne sont pas non plus l'apanage exclusif des pasteurs; c'est là encore une des erreurs néoluthériennes de Vilmar; les jeunes gens même (1 Jean II, 13-14) sont appelés à vaincre le malin. L'expérience des siècles en donne plus d'une preuve, et l'histoire contemporaine enregistre plus d'une victoire laïque. —

Passons au gouvernement de l'Église; c'est là une autre prérogative encore que le néoluthéranisme réclame avec beaucoup d'instance en faveur du saint ministère. Le pasteur, en sa qualité de berger, assure-t-il, doit non-seulement enseigner, mais aussi conduire et gouverner le troupeau. C'est déjà l'argument dont s'est servi le fameux Bellarmin. Les anciens auteurs dogmatiques l'ont plus d'une fois repoussé en disant: que le pasteur n'a pas à paître des « *oves brutas et irrationales,* » mais des « *oves λογικας et rationales.* »

Les seuls passages où il soit question du pasteur en sa qualité de berger sont Eph. IV, 11; Actes XX, 20; 1 Pierre V, 2. Qu'on le remarque bien, nous ne contestons pas que le pasteur soit « ποιμην; » ce que nous contestons, c'est qu'il ait une primauté quelconque et une prérogative particulière. Le pasteur est ποιμην, parce qu'il administre les moyens de grâce; il n'administre pas parce qu'il est ποιμὴν; c'est la prédication de la Parole de Dieu qui imprime à la fonction du ποιμην son cachet divin; ce cachet est inhérent à la Parole et non à la personne, et il est accessible au même degré à tout laïque qui remplit les mêmes fonctions. C'est aussi l'avis de Höfling (*Kirchenverfassung*, p. 215) et des symboles luthériens. Le titre de ποιμην n'indique pas un droit, mais il rappelle un *devoir;* s'il prédomine dans le Nouveau

Testament, c'est précisément parce que les presbytres d'alors étaient préposés plus spécialement au gouvernement de l'Église, et cela aussi longtemps que les communautés étaient repues de la parole de vie par des fidèles possédant des dons particuliers. Ce n'est que plus tard, quand les dons extraordinaires cessèrent, que la prédication fut mise au nombre des fonctions ordinaires du presbytre. C'est bien aussi dans ce même sens qu'il faut expliquer Hébr. XIII, 17 et 1 Cor. XVI, 16, où les presbytres sont appelés: «*ἡγουμένοι*,» et où l'apôtre exhorte les fidèles à l'obéissance.

Le Nouveau Testament ne connaît, en général, qu'une seule autorité infaillible, un seul conducteur pour conduire à Christ, c'est la Parole de Dieu, parole de vérité et de promesse. C'est par elle que nous avons le Saint-Esprit, c'est elle qui opère en nous la foi vivante qui nous met en communion avec Christ (1 Pierre I, 23; Jacques I. 18). L'efficace de la Parole ne provient pas d'un tiers qui s'interpose entre elle et nous; c'est la Parole qui donne de la puissance, de l'autorité au ministre; ce n'est pas le ministre qui donne de l'autorité et de l'efficace à la parole; on n'a qu'à l'annoncer fidèlement, et on aura toujours de l'autorité et de la puissance. D'un autre côté, on n'est véritablement membre du corps de Christ qu'en écoutant et en recevant la Parole. Ce n'est jamais par la vertu d'aucun homme, c'est par la grâce du Seigneur Jésus qu'on le devient et par l'efficace de sa Parole. Le salut vient de Dieu, qui l'opère par la seule efficace de sa Parole, il ne vient pas de l'homme. Ce dernier peut avoir servi d'instrument, il peut prêter son ministère à l'œuvre du salut, mais l'œuvre elle-même provient de Dieu, et c'est Jésus et les grâces de l'Esprit qui en sont la source unique.

Le ministère de l'homme dans l'œuvre du salut est prévu de Dieu et il est voulu de Dieu. La seule lecture de l'Écriture sainte n'en donne pas une parfaite intelligence ; il faut les appels, l'interprétation, le ministère de l'homme ; mais la foi vivante et le Saint-Esprit ne sont opérés que par la Parole. Pour m'assurer si je suis réellement en Christ, je ne m'enquiers pas de mes rapports avec le ministre, mais des rapports qui me rattachent à la Parole de Dieu. Là où il y a de ces rapports de foi, d'amour et de soumission, là est le corps de Christ.

C'est donc bien cette parole divine que le ministère est appelé à annoncer. Un pasteur protestant n'est en effet pas seulement, comme le définissait Joseph de Maistre, « un homme en habit noir qui dit des choses honnêtes, » il est autre chose, et deux faits essentiels qui constituent le saint ministère, trouvent ici leur place naturelle : d'une part, il y a la consécration, où le candidat qui reçoit l'imposition des mains prend certains engagements et fait certaines promesses formelles. Promettre qu'il prêchera la vérité, c'est ne rien dire ; la vérité, au sens où on l'entend, peut être quelque chose de purement subjectif ; c'est la conception de chacun. Mais en dehors de l'opinion individuelle il y a quelque chose d'absolu, il y a le christianisme, il y a Jésus-Christ, il y a la vérité éternelle, il y a les saintes Écritures que voit tel premier curieux qui entre dans une église protestante à l'heure du service. Or l'objet de la prédication des apôtres, c'est « Jésus mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification. » Le ministre doit donc « se considérer comme appartenant tout entier « au Seigneur, et il ne doit point, dans ses fonctions, se « livrer à ses propres sentiments, mais exécuter simple-

ment les ordres qu'il a reçus « de son divin maître » (*conf. de foi helvét.*, ch. XVIII). Il doit se sentir obligé, à l'égard de sa communauté, à être pour elle « l'économe et le dispensateur des mystères de Dieu, » chargé d'annoncer aux fidèles le conseil de Dieu et de les nourrir du pain de vie (Matth. XIV, 45). Le ministère chrétien est donc intimement lié à la Parole divine et à l'Évangile, et c'est rompre ce lien et fouler aux pieds les devoirs sacrés de cette charge que d'en faire un moyen de constituer une Église individuelle d'après ce qu'on appelle « sa conscience religieuse. » Faire de la chaire évangélique une chaire publique du haut de laquelle on se croit permis d'exposer et d'imposer à ses paroissiens des idées et des croyances toutes personnelles, s'affranchir de l'autorité de la révélation divine et transformer la chaire chrétienne en une tribune de discussion, c'est méconnaître le caractère du ministère évangélique et travailler à la ruine de l'Église chrétienne. Prétendre conserver par là au ministère sa liberté et sa dignité, c'est une singulière erreur. La liberté et la dignité du ministère évangélique résultent au contraire de sa dépendance de la vérité divine révélée ; en le détachant de « cette servitude » divine pour le mettre au service d'une « raison autonome, » seule souveraine en matière de morale et de dogme, on lui enlève toute sa force et on le livre à la merci de la servitude des hommes.

On oublie trop que le ministre chrétien, en raison de ses attributions et de son activité, est un *pasteur*, non comme l'entendent les néoluthériens, mais dans ce sens qu'il doit paître et nourrir les âmes. Et, de même que le berger nourrit ses brebis d'une herbe qu'il ne fait pas croître, le pasteur nourrit les âmes d'une parole qui n'est

pas la sienne; toutefois c'est au moyen de sa propre parole qu'il reproduit et qu'il approprie la Parole divine aux besoins divers de la communauté. Aussi ce qui élève et ennoblit cette charge, ce qui la distingue de l'esclavage du prêtre, c'est que le ministre s'associe librement à Dieu; il prêche la Parole de Dieu, il ne la répète pas simplement. Son office et son but sont de se dévouer tout entier au service des âmes, « de les rassembler sous la discipline de Jésus-Christ, de les captiver à son obéissance. » Voilà le devoir du ministre chrétien à l'égard des ouailles chrétiennes; c'est là l'autorité du ministre chrétien qui sauvegarde la liberté individuelle. S'attacher à l'enseignement de Dieu, c'est proclamer la souveraine indépendance.

Mais le ministre a d'autres devoirs encore.

En entrant dans une Église réformée, romaine, anglicane, luthérienne libre etc., le ministre accepte la confession de foi, la liturgie, les actes, les doctrines de cette Église. En montant en chaire, le prédicateur se voit entouré d'une auréole historique; il voit l'Église au nom de laquelle il parle; et quand il parle au nom de cette Église, il n'a pas le droit de dire tout ce qui lui passera par la tête. Il ne devra pas non plus pouvoir distinguer entre ce qu'il croit et ce qu'il prêche, et changer de caractère en endossant la robe à peu près comme *Maître Jacques* de Molière qui, selon qu'il parlait comme cuisinier ou comme cocher, ôtait ou conservait sa casaque. Ce système, on l'a parfois recommandé sous le nom de *prudence pastorale;* il n'est pas nécessaire de dire que la théorie des restrictions mentales appartient à une autre sphère que celle du ministère évangélique. Le ministre d'une Église devra donc s'en tenir au point de vue

de son Église qu'il veut servir. Si son propre point de vue change, il n'a qu'une seule chose à faire, c'est de sortir de l'Église et d'entrer dans une Église qui réponde au nouveau point de vue où il est arrivé. Qu'un ministre protestant aille demander à un prêtre romain de lui céder sa chaire, le prêtre romain répondra : elle ne vous est pas ouverte. Doit-il s'étonner si elle lui est refusée?

Nul n'est libre de prêcher ce qui est pour lui la vérité, dans une Église qui croit une « vérité » tout autre. Chacun doit prêcher ce qu'il croit, mais non point dans une communauté qui n'admet pas ce qu'il croit. Il ne s'agit pas de savoir *si* l'on a le droit d'enseigner ce que l'on veut, mais *où* l'on a le droit de l'enseigner. Ce n'est pas là vouloir ramener l'Église au moyen âge, mais c'est ne pas vouloir de cet individualisme sans borne qui pulvérise ou qui volatilise tout, et qui refuse aux fidèles le droit de s'unir dans une foi commune. On ne saurait, quand on est pasteur, revendiquer dans une société sérieuse une liberté d'enseignement sans limites ; c'en est fait sans cela de la société, c'en est fait de l'Église. On a cru briser la domination des pasteurs en réclamant la liberté d'enseignement; c'est une erreur, c'est tout le contraire qui arrive. Personne n'est libre là où l'on introduit dans une Église la liberté d'enseignement, ni le pasteur ni les fidèles; ces derniers sont livrés à l'arbitraire du pasteur qui jouit de cette liberté, et dans d'autres circonstances, le pasteur peut être livré à l'arbitraire de la communauté. La doctrine ecclésiastique, la confession de foi est le seul garant de la liberté mutuelle. Personne ne pourra dominer, ni le pasteur ni la communauté, c'est Christ confessé au point de vue de la Bible qui dominera.

Si nous voulons l'autorité, il faut qu'elle soit enfantée par la liberté confessionnelle, par l'Église qui est l'association libre de ceux qui professent la même foi dans le même culte. Si nous voulons la liberté, elle ne peut être enfantée que par cette autorité. L'autorité et la liberté se confondent.

Loin de nous tout despotisme clérical, soit de la part du ministre libéral, soit de la part du ministre néoluthérien. Nous ne voulons pas de pape, ni celui de Rome, ni un pape en robe noire faisant la loi aux fidèles. Le ministère, en tant que ministère, n'a et ne doit pas avoir d'autorité propre; il ne tient son autorité que de la Parole. Ne confondons donc pas la Parole et le ministère, ce n'est pas en vertu d'un mandat divin octroyé par l'acte purement extérieur de l'ordination, c'est parce qu'il prêche, et en tant qu'il prêche la saine Parole de l'Évangile, que le ministère a droit au respect et à l'obéissance. La Parole de Dieu, voilà son mandat. Nous ne voulons pas dire par là que le ministère évangélique n'aura pas d'autre influence dans le troupeau que celle qu'il exerce en prêchant la Parole. Il aura des conseils à donner et des exhortations à faire, des mesures d'ordre à provoquer lorsque ce sera dans l'intérêt de la foi et pour la prospérité temporelle et spirituelle du troupeau; mais il fera tout cela en prenant pour guide la Parole. et avec cette autorité que donne la fidélité scripturaire. L'obéissance cesse là où cesse la conformité scripturaire. Ce n'est plus alors l'assujettissement passif, l'asservissement forcé, c'est l'obéissance libre. Cette obéissance ne s'attache pas à la personne, mais à la parole; ce sont des rapports de confiance, de respect, d'humilité et de piété qui s'établissent à cette condition.

Mais le néoluthéranisme a d'autres exigences. Il demande la domination au nom d'un mandat reçu d'en haut, d'une institution venant de Dieu ; le ministère, selon sa manière de voir, n'est responsable qu'envers ses supérieurs; le salut même, à l'en croire, dépend de ce rapport de soumission à la personne revêtue de la charge officielle. Ce n'est plus le bon combat. De pareils principes ne profitent pas à ceux qui ont pour eux l'autorité de la Parole et qui certes ne réclament pas une plus haute autorité. Ils profitent au faux libéralisme qui s'en empare. Ils profitent à ceux qui ont fait défection et qui ne croient plus à la Parole révélée de Dieu.

Les périls auxquels expose la théorie néoluthérienne sont manifestes. Le pasteur avant tout court risque de chercher son salut et sa force dans les grâces du saint ministère au lieu de les chercher uniquement en Christ et en sa Parole salutaire. Le principe matériel de l'Église, le principe de la justification par la foi aux seuls mérites de Christ, notre unique médiateur et souverain sacrificateur, en est lui-même fortement atteint, et pourtant c'est l'*articulus stantis et cadentis ecclesiæ*. La foi du troupeau, qui doit être ancrée sur Jésus-Christ seul, aura désormais pour ancre auxiliaire le ministre, qui s'interposera avec tout le poids de son autorité entre le troupeau et le Seigneur, entre l'époux et l'épouse, entre le chef et le corps. Au lieu d'être le domestique de la foi, il sera le maître et le dominateur du troupeau. Un pareil pasteur donnera mille fois la préférence aux *oves irrationales* qu'aux *oves rationales;* il aura intérêt à maintenir le troupeau dans une espèce d'ilotisme indigne du chrétien. D'un autre côté, n'est-il pas évident que le troupeau sera beaucoup moins accessible quand il verra

dans le pasteur un dominateur dominé lui-même par l'orgueil que lui inspirera le prestige de son autorité, que lorsqu'il y verra un frère, un égal, un auxiliaire humble, prêt à subvenir à tous ses besoins? Les temps contemporains sont féconds en enseignements utiles sous ce rapport. Rien ne nuit autant à l'influence légitime que le pasteur doit avoir dans le troupeau que la méfiance qu'inspireront à ce dernier les tendances hiérarchiques du pasteur. Si déjà, à l'heure qu'il est, les troupeaux, pervertis par le venin de l'incrédulité, se soumettent avec peine à la Parole de Dieu, seront-ils plus disposés de se soumettre à la nouvelle doctrine concernant le saint ministère et son autorité provenant d'une institution prétendue divine?

Au lieu de conjurer la défection dont on se plaint, on l'augmentera et on lui donnera un prétexte plausible; ce n'est pas avec l'Église, dira-t-on, ni avec la Parole que nous rompons, c'est avec vos tendances hiérarchiques. « L'autorité à laquelle le ministre de Jésus-Christ pourra « prétendre à l'avenir est d'une nature toute spirituelle, « elle repose sur la confiance et l'estime qu'il saura ins- « pirer, sur l'ascendant moral qu'il saura exercer, sur « l'expérience des grâces divines dont il est le dispen- « sateur en même temps que l'œuvre vivante, le témoin « authentique sur l'efficacité de la Parole dont il est le « héraut. Plus le témoignage sera humble, puissant et « fidèle, plus le témoin sera respecté » (*Revue chrétienne* du 15 juillet 1863, p. 415).

Nous avons parlé des droits et des devoirs du ministère à l'égard de l'Église, c'est-à-dire de la communauté et de chacun de ses membres. Parlons encore des

droits et devoirs du saint ministère à l'égard de la « mission intérieure » et répondons à la question posée dans le chapitre II où nous avons caractérisé cette activité.

Nous avons montré que le ministère ayant fait défaut, la mission intérieure s'est en quelque sorte emparée de ses droits et de ses devoirs. Le proverbe presque banal : que les pasteurs ne semblent être soldés qu'à rendre leur ministère inutile, s'applique au fond à la mission intérieure. Elle a la noble tâche de relever le pastorat de sa torpeur et de son insouciance devenue proverbiale, d'insister auprès des gouvernements d'Église pour qu'ils augmentent le nombre des bons ouvriers, et d'avancer ainsi l'époque où son œuvre deviendra de plus en plus inutile.

Les temps apostoliques nous présentent bien aussi l'exemple d'une association libre. Après la mort d'Étienne, les bannis de Jérusalem firent l'œuvre d'une société missionnaire libre ; Philippe en Samarie convertit le chambellan éthiopien, Ananias redresse Paul, Apollos prêche à Éphèse et à Corinthe, et tous sans être revêtus des insignes du saint ministère. Que de faits semblables dont il est fait mention dans les Actes et dans les écrits des apôtres ! c'étaient les premières ébauches. Elles furent suivies d'une époque de transition ; on commença à organiser ; les ministères surgirent insensiblement de l'association libre. L'élection de Mathias fut déjà un premier essai d'organisation ; l'établissement du diaconat à Jérusalem en fut un autre, on institua des presbytres dans les paroisses récemment créées ; c'était surtout l'œuvre de Paul et de Barnabas (Actes XIV, 23). Les premières mesures de discipline furent appliquées à Corinthe ; nous

voyons Paul insister pour qu'on établisse partout un ordre salutaire voulu de Dieu (1 Cor. XIV, 33-40). Ce sont autant d'indices qui signalent toute une période d'organisation.

L'activité libre convient aux temps d'origine et de création ; elle donne à l'Église la conscience de ses devoirs ; et son devoir est d'organiser. Dans l'Église organisée, le ministère doit concentrer en lui toute l'activité nécessaire au bien de l'Église. Voilà la règle.

Elle n'a pas toujours été suivie. L'activité libre se déploya également grande et féconde à l'époque de la Renaissance et du temps de la Réforme. Toute l'Église aurait dû alors se laisser réveiller, ouvrir son sein à cette activité et l'organiser ; elle ne l'a pas fait : de là le schisme d'Occident. Quelle leçon pour notre temps! Au douzième siècle l'Église avait été mieux avisée. A cette époque aussi le ministère ne répondait plus à tous les besoins existants ; la charité en Christ émut bien des âmes : témoins, Norbert, fondateur de l'ordre des Prémonstratiens, et François d'Assisi ; l'un s'appitoyant sur l'état de déchéance des prêtres, l'autre sur la décadence de l'Église. Mais que fait l'Église? Elle ne perd pas de vue cette élite de la chrétienté qui vient se grouper autour de ces hommes et s'associer à leur travaux ; elle ne s'en irrite pas, mais elle ne veut pas que ce soient des associations libres ; elle se les rattache ; elle les confirme, elle leur accorde des priviléges et leur assigne des sphères d'activité ; elle reconnaît son devoir d'organiser, et elle organise. Elle en fait de même avec les ordres subséquents et avec toutes sortes de confréries, donnant l'exemple d'une haute sagesse dans le gouvernement ecclésiastique. L'Église cependant n'aurait pu rien faire de tout cela, si

elle-même ne s'était pas laissé vivifier; car la mort n'aurait pu ni organiser, ni réglementer la vie.

Le même besoin se manifeste de nos jours. Le ministère et l'association libre demandent à s'unir, à se féconder l'un l'autre. Les gouvernements d'Église adressent des exhortations dans ce sens aux associations libres, et celles-ci font des promesses et donnent des avis en conséquence. Des ministres croyants et zélés demandent à s'associer aux sociétés libres, et à en fonder pour se les associer à leur propre activité. C'est des deux parts un profond sentiment d'affinité qui pousse à cette union. Organiser l'Église de telle sorte que les associations libres puissent fonctionner comme autant de ministères dans l'organisation de l'Église et pour le bien même de l'organisme, en travaillant à sa consolidation et à sa prospérité, c'est là la tâche de l'Église et celle de la mission intérieure ou de l'association libre. A mesure que l'Église aura conscience de sa mission et qu'elle sera ce qu'elle doit être, « la colonne de vérité, le foyer de lumière et de vie; » à mesure que le ministère de l'Église se soumettra à l'ordre ecclésiastique, à l'ordre intérieur, au dogme, à la vérité salutaire, et que son activité sera esprit et vie, le sol manquera de plus en plus à la mission intérieure; elle sera absorbée par l'Église, c'est l'ordre de Dieu; dans le cas contraire, elle absorbera les ministères de l'Église.

Il va sans dire que l'Église, même dans son état normal, ne méconnaîtra jamais les droits de la sacrificature, qui servent de source et de foyer à l'association libre. Les droits sont inaliénables, et la mission intérieure, si on voulait l'empêcher ou la comprimer par des mesures coërcitives, pourrait toujours en appeler à ces droits;

car même dans une Église vivante et bien organisée, il faut qu'il y ait place pour l'association libre, pourvu que cette dernière ne soit pas délétère pour le principe de l'Église, et qu'elle ne mine pas la base de l'organisme en lui infiltrant un principe ou un « *credo* » différent.

Cela nous mène à ajouter encore quelques observations servant à marquer les *limites* du droit et du devoir du ministère ecclésiastique.

La tendance néoluthérienne qui exagère les prérogatives du pasteur aux dépens des droits de la sacrificature ou de l'assemblage des fidèles, nous paraît non-seulement anti-évangélique par le fait même qu'elle anéantit le principe chrétien du sacerdoce universel, mais encore funeste, parce qu'elle a pour conséquence désastreuse de plonger les fidèles ou laïques dans un état de passivité et de torpeur, de les conduire à la tiédeur, à l'indifférence et à la mort.

En effet, il n'y a pas de moyen plus efficace de contribuer à la prospérité et à l'affermissement d'une société que d'y intéresser d'une manière active tous ceux qui en font partie. Une Église ne peut devenir et demeurer vivante qu'autant que tous les membres y jouissent de certains droits, y ont une certaine activité, se sentent associés aux travaux du pasteur et participent en quelque sorte à l'administration de l'Église, en prenant part, par exemple, à l'élection de ses fonctionnaires. Au surplus, c'est renverser l'œuvre des apôtres et des réformateurs que de refuser aux fidèles toute intervention dans les œuvres et dans la marche de l'Église. Ce qui distingue l'Église protestante de l'Église romaine en particulier, c'est que, dans la première, une part, et non la moindre, est accordée aux laïques dans tous les actes du

gouvernement ecclésiastique, tandis que dans l'autre ce gouvernement est exclusivement entre les mains du clergé. Dans l'Église protestante la maxime fondamentale est que tous les droits et tous les pouvoirs appartiennent à l'Église sans en exclure ni les ministres ni les laïques, et que par conséquent toutes les charges, tous les ministères s'exercent en son nom, sous son autorité, sous son contrôle, en vertu d'une délégation et par son choix ; aucun acte de gouvernement ou d'administration ecclésiastique ne doit donc être régulier ni valable, sans le concours simultané et des laïques et des pasteurs.

Toutefois en ouvrant cette brillante perspective à l'Église, en lui rappelant sa noble tâche, qu'elle a d'ailleurs comprise dès son origine, nous n'entendons nullement faire cause commune avec le « libéralisme. » C'est avec le levain de l'Évangile que nous marchons à la conquête du monde ; ce n'est pas avec la farine. Le progrès que nous constatons, ce n'est pas celui de l'émancipation de la conscience individuelle et de la raison. La conscience religieuse du « libéralisme » est le plus souvent la rupture avec la Bible et surtout avec les grands faits du salut expiatoire qui est en Christ. Cette conscience, dite *libérale*, ne pourra jamais servir de base à la vie et à l'organisation ecclésiastiques. Il faudrait réformer cette conscience par une réconciliation franche et loyale avec la Parole révélée de Dieu. Armer les communautés des droits sacerdotaux, sans qu'elles soient composées d'éléments croyants, c'est les armer de droits qu'elles ne savent exercer.

Tout membre fidèle de la communauté a en outre le droit d'exiger du pasteur qu'il prêche Christ crucifié pour nos péchés et ressuscité pour notre justification, et non

un Christ humanitaire façonné à l'esprit du siècle ou façonné au Dieu de l'unitarisme. Tout membre de l'Église a le droit d'être desservi conformément à la constitution religieuse de son Église, c'est-à-dire à sa confession de foi. Et si le ministre d'une Église confessionnelle prêche contrairement à son mandat ecclésiastique, le fidèle, membre d'un conseil presbytéral ou d'un consistoire et chargé du maintien de la discipline et de la liturgie, ne doit pas rester les bras croisés, dans une attitude inerte. Si le pasteur est inconséquent ou infidèle, il ne faut pas que le membre laïque le soit aussi ; il lui est permis d'avoir sa propre conscience et de la faire respecter et de prendre souci de la dignité du culte, de la discipline de l'Église et de l'honneur du troupeau. Et si les laïques font leur devoir dans l'Église, s'ils ont une foi qu'ils professent, s'ils deviennent au besoin les ministres du ministre fidèle, tandis que d'autres laissent tomber leurs mains, s'ils osent montrer qu'ils ont, non pas le bras assez fort pour frapper un grand coup, mais l'âme assez ferme pour remplir un douloureux devoir, faudra-t-il crier au despotisme, au papisme, au catholicisme ? Soyons alors assez libéraux du moins pour ne pas prononcer l'incapacité religieuse des laïques. Ces derniers n'ont pas fait, il est vrai, des études spéciales de théologie ; mais ils doivent connaître la Bible, ils doivent avoir une foi personnelle conforme à celle de l'Église au sein de laquelle ils veulent vivre. Quant au ministre, il est mandaté pour enseigner la doctrine de l'Église et non pour y substituer des négations ou des rêveries théologiques.

A chacun donc sa part. Au ministère son mandat divin, à la condition qu'il se conforme à la constitution

religieuse de son Église; à l'élément laïque, sa conscience biblique, confessionnelle, sa participation aux grâces et aux souffrances, aux combats et aux triomphes de l'Église. On ne peut annuler l'un, sans anéantir l'autre. L'union fait ici la force. Mais que chacun reste dans la limite de ses droits et qu'il fasse son devoir.

L'Église alors marchera d'un pas assuré vers la réalisation de ses vœux et de sa doctrine.

CONCLUSION.

Nous voici arrivé à la fin de notre travail.

Guidé par l'Écriture sainte et par l'Église apostolique nous avons parcouru l'histoire, comparant les systèmes et les institutions avec les données du Nouveau Testament. Il semble résulter de ce long examen des différentes théories qui ont été émises sur le saint ministère, que notre époque, travaillée déjà par tant de systèmes n'a pas besoin de quelque système nouveau. Néoluthéranisme, Puséyisme, Darbysme, Libéralisme, aucune de ces nouveautés ne pourra en effet guérir les plaies de l'Église. Il faut à notre temps le retour vers la saine doctrine, vers le pur Évangile, il faut le courage de confesser, de prier, de lutter. Notre planche de salut n'est pas uniquement un ministère fortement constitué, ni une organisation ecclésiastique nouvelle; nous avons besoin de Jésus-Christ, et pourvu que nous l'ayons véritablement tel qu'il se donne dans sa Parole et dans ses Sacrements, l'avenir sera à nous, pour le moins l'avenir céleste. Tout ce qui pourrait nous détourner du Christ tel que l'Église luthérienne, dans tous ses vrais témoins, l'a toujours confessé, nous le regarderons, avec l'apôtre Paul, comme nuisible en comparaison de l'excellence de la connaissance de Jésus-Christ (Phil. III, 8), le jetant sans crainte sur le bûcher que Luther a allumé, il y a trois siècles, devant une des portes de la ville de Wittenberg.

« Jésus-Christ hier, aujourd'hui, et de toute éternité! » Quiconque refuse de se ranger sous cette noble bannière

et professe un Jésus d'aujourd'hui, qui n'est pas aussi le Jésus d'hier, n'aura d'autre consolation dans les douleurs d'enfantement du siècle présent que de se promener dans les jardins suspendus de ses rêveries théologiques, ou de rapprocher par des calculs mathématiques l'époque qui devra l'unir à ce Jésus, éternel objet de ses sincères, mais fébriles et inconstantes aspirations.

Vu par le Président de la soutenance.
Strasbourg, le 21 juillet 1864.
RICHARD.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 27 juillet 1864.
Le Recteur, DELCASSO.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Avant-propos 1
Chapitre I. Le ministère au point de vue du Nouveau Testament 5
§ 1. Sacerdoce au point de vue du Nouveau Testament. . 6
§ 2. Ministère au point de vue du Nouveau Testament. . 7
a) Le Ministère des apôtres. 8
b) L'assemblée des fidèles (Église) héritière de l'apostolat. 10
c) Le Ministère des anciens (Presbytérat). 15
Chapitre II. Phases par lesquelles ont passé les débats sur le saint ministère à dater des temps apostoliques jusqu'à nos jours 18
§ 1. Origine et phases de développement de l'Église cléricale romaine 18
§ 2. Les vues des Réformateurs sur le saint ministère . . 27
a) Luther 27
b) Mélanchthon 43
c) Zwingli 46
d) Calvin. 49
§ 3. La doctrine du saint ministère telle qu'elle a été arrêtée dans les Symboles des différentes Églises 53
a) Église romaine. 53
b) Église évangélique luthérienne 56
c) Église réformée 58
§ 4. Les vues sur le saint ministère à la fin du seizième et au dix-septième siècle 61
§ 5. Les vues du saint ministère au dix-huitième siècle. . 63
§ 6. Vues sur le saint ministère au dix-neuvième siècle. . 73
a) Le Darbysme 73
b) Le Puséyisme 77
c) Le Néoluthéranisme 86
d) Le Libéralisme. 97
e) La mission intérieure 102
Chapitre III. Critique de quelques vues et théories sur le saint ministère. 110
§ 1. Le sacerdoce universel de tous les croyants 111
§ 2. Y a-t-il, au point de vue du Nouveau Testament, un ministère proprement dit?. 120
§ 3. L'origine de ce ministère 129
§ 4. Droits et devoirs du ministère. 134
Conclusion. 154

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN.